JE LI VOLJA KORIJEN RELIGIOZNOG DOŽIVLJAVANJA?

Dr. Vilim Keilbach.

SUMMARIUM.

E. Bergmann bemüht sich um die Definition der »reinen Religion«. Von seinem voluntaristischen Standpunkt bestimmt er die psychische Struktur des religiösen Grunderlebnisses vorwiegend und zutiefst als Willens erlebnis, so dass er schliesslich sagt: »Religion, das ist Wille«. Seine religionsphilosophisch vertretene These des Anthropotheismus ist wesentlich der Versuch einer Grundlegung der Religion im Sinne eines Willenserlebnisses, das ausgerichtet sein will auf des Menschen »Wandern zwischen zwei Welten«, zwischen der wirklichen Erdenwelt (Erdenheimat) und der unwirklichen Idealwelt (Werteheimat). — Bergmanns Grundthese ist mehr Behauptung als wissenschaftlich bewiesene Tatsache. Sie stützt sich auf die Individualpsychologie wie auch auf eine streng evolutionistisch gefasste Geistlehre, wobei sie allerdings über die grundlegenden Probleme hinwegsieht und sich vielfach damit bescheidet, Aufgaben als fertige Gaben, d. h. als schlechthinnige Gegebenheiten hinzunehmen.

Pitanje o nutarnjoj psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja postalo je prije dvadesetak godina predmetom mnogih diskusija. Onda je naime protestantski teolog i psiholog K. Girgensohn predao javnosti svoja dugogodišnja religioznopsihološka istraživanja na eksperimentalnoj osnovi pod naslovom »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens« (Leipzig 1921, drugo izdanje Gütersloh 1930). O glavnim rezultatima tog istraživanja referirao sam na hrvatskom jeziku u jednom javnom predavanju u Pučkom Sveučilištu u Zagrebu (»Moderna psihologija religije«, Život 18, 1937, str. 218—232), a o smislu kao i o granicama eksperimentalnog istraživanja religije radi moj »Uvod u psihologiju religije« (I. svezak, Zagreb 1939, str. 113—126). Upućujem na ove svoje kritičke prikaze, jer ih pretpostavljam u slijedećem izlaganju, da ne bih morao ponoviti ono što sam drugom prilikom i na drugom mjestu već dosta opširno rekao.

Kad u naslovu ne spominjem samo općenito psihičku strukturu religioznog doživljavanja, već određenije pitam za njegov korijen, onda tim želim odmah od početka skrenuti pažnju na E. Bergmanna, koji u svom najnovijem djelu religijsko-psihološkog i religijsko-filozofskog sadržaja prikazuje volju kao korijen religioznog doživljavanja.

Pod čudnim, ali zato vrlo značajnim naslovom izdao je E. Bergmann djelo »Die Geburt des Gottes Mensch« (Leipzig 1939) kao prvi svezak svoje filozofije religije. Kao drugi svezak ima da slijedi prosuđivanje »žive stvarnosti historijskih religija« u svijetlu onih principa, koji se opravdavaju u prvom svesku. Tamo se ispituju — kako spominje podnaslov — pojam i bit religije uopće, i to u duhu djela »Die Natürliche Geistlehre, System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung« (Stuttgart 1937); ovo zadnje djelo došlo je još 1937. godine na indeks zabranjenih knjiga, kako sam već na drugom mjestu spomenuo.

Svojim novim djelom Bergmann želi pokazati, da nikako ne zastupa neku primitivnu i pogansku religiju, već »čistu i modernu, iako nekršćansku« religiju. Naslov djela sugerirao mu je dekret, kojim je njegova knjiga »Die Natürliche Geistlehre« došla na indeks. Tamo se naime Bergmannova zabluda ukratko karakterizira tezom, po kojoj je »čovjek Božje oko u svijetu« (vidi: »Die Natürliche Geistlehre«, str. 377—385). Na to nadovezuje Bergmann svoje izlaganje tvrdeći da Bog uopće tek u čovjeku postaje »Bogom«, naime osobom, a da svako shvaćanje religije i Boga ima isključivo psihološki i antropološki smisao. To drugim riječima znači, da Bog nije izvansubjektivna stvarnost, već da »postoji« i »živi« samo u čovječjem duhu. U pogledu ovog konačnog, po svaku religiju poraznog rezultata Bergmann nije originalan, jer je njegova formula slična onom materijalističko-pozitivističkom shvaćanju, po kojem se religija i Bog prikazuju običnim projekcijama ljudskih želja — dakle ne stvarnostima, već samo fikcijama, iako možda korisnim ili čak potrebnim fikcijama. Ipak je originalan način, kojim Bergmann nastoji opravdati svoje stanovište. Stoga je potrebno da uočimo premise, iz kojih on izvodi zaključak o čisto psihološkom shvaćanju i antropološkom značenju religije i Boga.

Metodički postupak.

Metodički se Bergmann služi dijalogom, razgovorima, koji da su odraz rada sa zrelijom studentskom omladinom u religijsko-filozofskom seminaru u Leipzigu. Bergmann naziva taj oblik akademske diskusije »poboljšanim eksperimentalno-religijskopsihološkim postupkom«, jer drži da je ovakav način ispitivanja religije mnogo podesniji od onih metoda, kod kojih se ispitivač služi listom pitanja ili različitim riječima kao podražajima, iza kojih imaju da slijede stanoviti religiozni doživljaji. Za Girgensohnove pokuse veli, da dokazuju manjak psihološkog smisla i razumijevanja kod ispitivača.

Nema sumnje da svaki metodički postupak ima svoje granice, a dužnost je svakog pojedinog ispitivača da načelno pozna te granice i da se u praktičnom ispitivanju i proučavanju strogo drži tih granica. Stoga je promašeno, kad Bergmann bez tačne kritike naprosto osuđuje ostale metode, kojih se ni on sam ne može potpuno odreći, a koje su se u mnogom pogledu pokazale korisnima i naučno opravdanima. »Instinktivna sigurnost« Bergmannove studentske publike u pitanjima religije i naziranja na svijet ne može naprosto nadomjestiti ono što pruža ili do čega vode prokušane religijsko-psihološke metode na eksperimentalnoj osnovi.

Pojam religije i psihologija religije.

Svoju zadaću ispitivanja religije i Boga shvaća Bergmann sasvim ispravno u ovom trostrukom smislu: utvrđivanje činjenica, pronalaženje zakona tih činjenica, tumačenje njihovog smisla. Po tom postupku egzaktna znanost ne isključuje filozofiju, kao što ni filozofija ne isključuje egzaktnu znanost; one se samo razlikuju. U pitanju religije nije dovoljno pozivati se na religijsku znanost ili na povijest religija, već je potrebno da »pravom spoznajom« (to jest filozofskom, općom teoretskom spoznajom) razradimo njihove podatke. Tek pomoću ove zadnje metode, pomoću f i l o z o f i j e, nastaje stvaralačka znanost o religiji, takva naime znanost, koja »pravom spoznajom« rješava naše životne probleme.

Da vidimo, kako Bergmann shvaća i rješava svoju zadaću!

Što je religija? — Bergmannov partner tvrdi da nema nikakve religije, dok mu Bergmann nastoji obrazlagati, da je njegova »vjera u vječnu Njemačku« religija kao i da »nacional-socijalističko naziranje na svijet nosi religiozno obilježje«: »oduševljenje, to je religija«. No ako tražimo jednu shvatljiviju formulu za ove misli, možemo sa Schleiermacherom reći, da je religija osjećaj potpune ovisnosti o jednoj izvanljudskoj moći; kod toga nije važno kako shvaćamo tu vječnu božansku moć — bilo kao prirodu, bilo kao sudbinu ili, po terminologiji kršćanstva, kao volju Božju. Svakako religijom zovemo odnos čovjeka prema onoj velikoj nepoznanici, koju shvaćamo kao nešto što je veće i od čovjeka i od ovog svijeta. To je čista religija, prava religija ili religija kao takva. Tim smo pogodili zajedničku crtu svih historijskih religija odn. svih historijskih oblika ispovijedanja vjere. — Stoga je zadaća filozofije religije, da pronađe sliku čiste religije te da odstrani sve »nečiste« elemente; zatim da još jedanput ispita sve historijske religije s namjerom da ustanovi, u kolikoj je mjeri u njima ostvarena odn. sadržana slika čiste religije; a konačno, obzirom na mjesne prilike, da na osnovu gornjih rezultata pronađe »njemački oblik religije«.

Najviše nas ovdje zanima, a to je zapravo i predmet ovog sveska Bergmannove filozofije religije, na koji način Bergmann pronalazi sliku čiste religije. Poznato je, da tradicionalna filozofija pri određivanju i opravdavanju pojma religije polazi od činjenica, i to ustanovljenih u povijesti i psihologiji religije. Za te činjenice traži metafizičko opravdanje. Mogli bismo reći, da ih konfrontira sa ljudskom naravi te da nastoji utvrditi, da li su one fundirane u toj naravi. Tako se u ispravno shvaćenoj filozofiji religije pri apriorno-teoretskom razrađivanju iskustveno (historijski i psihološki) utvrđenih činjenica religiozna empirija rasvjetljuje teorijom, i to tako da dobijemo pravo »stvaralačko znanje« o religiji, takvo naime znanje, koje uistinu polazi od činjenica i koje se također vraća činjenicama dajući im savršeniji smisao i izazivajući u religioznom subjektu snažniju dinamiku.

Drukčije postupa Bergmann. U čistoj religiji razlikuje tri elementa: 1. čovjeka, 2. onu vječnu moć, 3. njihov uzajamni odnos. Sasvim ispravno. No čovjeka ili religioznu dušu odn.

religiozni subjekt promatra, »kako dolikuje«, empiričko-psihološki, religiozni predmet (onu vječnu moć) metafizički, a njihov uzajamni odnos etički. Tako dolazi do religiozne psihologije, religiozne metafizike i religiozne etike, prema kojima onda i dijeli svoju građu. Pri tom primjećuje, da i religiozna metafizika ima psihološko obilježje.

Ne stoji, da takva razdioba građe slijedi iz naravi same stvari. Iz naravi stvari slijedi samo to, da treba razlikovati naprijed spomenuta tri elementa i da se građa najpodesnije grupira oko njih. No nikako ne slijedi iz naravi stvari, da treba promatrati svaki pojedini elemenat pod sasvim različnim vidom: pod empiričko-psihološkim, metafizičkim i etičkim vidom. U filozofiji religije može se raditi samo o metafizičkom promatranju, pri čemu se ne isključuju psihološki i etički aspekt pojedinih činilaca, samo se nikako ne uočuje njihov empirički značaj, jer se iskustvene konstatacije u filozofiji već pretpostavljaju. Prema tome filozofija religije metafizički ispituje svaki pojedini kompleks pitanja oko religioznog problema. Takav način promatranja uključuje kako teoretsko-psihološke tako i teoretsko-etičke probleme, dok empiričko-psihološku i empiričko-etičku problematiku prepušta specijalnim iskustvenim naukama. S tog je stanovišta jasno, da Bergmann u svoju filozofiju religije uvlači i psihologiju religije, a time gubi iz vida njihovu temeljnu razliku, koja se sastoji u tom što filozofija religije ima normativan značaj, dok se psihologija religije ograničuje na činjenične konstatacije kao i na utvrđivanje zakona, koji stvarno vladaju. Kod Bergmanna se prvi dio knjige doduše izričito zove »psihologija religije«, ali ona se ipak mora shvatiti kao dio filozofije religije, ne kao samostalna naučna grana pored filozofije religije.

Bergmann ispravno primjećuje, da religija nije kao pravo, običaj ili država rezultat socijalne organizacije, nego da je tvorba duha pojedinaca: ona ne dobiva svoj smisao tek utoliko što bi čovjek bio član bilo kakve zajednice, nego se sastoji već u neposrednom odnosu pojedinca kao takvog prema onoj neodređeno shvaćenoj višoj moći. Međutim, religija ima osim toga i svoju socijalnu stranu: pojedinci stojeći kao članovi u orga-

niziranim zajednicama daju svojoj religiji novo, socijalno obilježje, kako to na pr. potvrđuje i socijalna organizacija crkve. — Religija se također razlikuje od umjetnosti, i to poglavito tim što u umjetnosti uopće ne igra nikakvu ulogu pitanje, da li predmet umjetničkog djela stvarno postoji ili ne, dok religiozan čovjek uvijek vjeruje u stvarnu egzistenciju religioznog predmeta (vječne moći, Boga). — Nešto neodređeno se precizira odnos između religije i filozofije. Religija bi se razlikovala od filozofije, ukoliko se ne bi mogao pojmovno spoznati odnos čovjeka prema vječnoj moći, dok bi u svakoj pravoj filozofskoj istini bila potrebna mogućnost pojmovnog određivanja.

Religiozni doživljaj.

Da bismo odmah od početka bili na čistu s pojmom religioznog doživljavanja, potrebno je uočiti slijedeće momente. Svi ljudi barem načelno razlikuju takozvane religiozne doživljaje od drugih, takozvanih profanih doživljaja. Štoviše, ista vrsta doživljaja može biti čas religioznog čas profanog značaja. Tako na pr. čin ljubavi, poštovanja, odricanja itd. Po svojoj psihičkoj strukturi razlikuje se čin ljubavi kako od čina poštovanja tako i od čina odricanja. No ukoliko se pretpostavlja, da imamo čin religiozne ljubavi, religioznog poštovanja i religioznog odricanja, nameće se pitanje: što je ono, po čemu se oni podudaraju, po čemu ih nazivamo zajedničkim imenom »religioznima«? Kad tako postavljamo pitanje, razumije se, da već pretpostavljamo razliku u pogledu nutarnje sastavljenosti pojedinih čina: znamo naime već, da je ljubav nešto drugo nego poštovanje ili odricanje. Sva je naša pažnja upravljena na takozvani *religiozni* značaj tih čina. Zbog toga onda kratkoće radi govorimo o religioznom činu kao takvom, o religioznom doživljaju ili o religioznom doživljavanju. Pitanje je uvijek isto: koje duševne komponente uključuje ili obuhvaća obilježje »religiozno«?

Kod ispitivanja nutarnje strukture religioznog doživljavanja Bergmann nadovezuje na »naravni« religiozni čin doživljavanja, što ga po njegovu mišljenju ima ili barem može imati svaki mlad čovjek, na pr. u prirodi, u »germanskom šumskom svetištu«. Tamo čovjek navodno doživljuje blizinu bo-

žanstva te osjeća nešto što je neizrecivo, nešto što se ne može protumačiti — a upravo to je religija. Radi se o vrlo kompliciranom stanju ćudi i svijesti, o stanju, koje na zagonetan način sadržaje različite predodžbe, spoznaje, težnje, čuvstva i sjećanja, i to često protivurječne vrste. U takvom stanju naslućujemo nešto, ali ne znamo pravo što. Religija, naročito »germansko-religiozno« u opreci prema »kršćansko-religioznom«, rađa se tamo, gdje čovjek doživljuje nešto što nije shvatio i što je uopće neshvatljivo: Tko je kao dijete prvi put udisao miris ruže, i tko je pokušao da s udivljenjem shvati ono nježno, ljupko, neshvaćeno i neshvatljivo, što je sadržano u tom mirisu, tako da je u tom doživljaju došao k sebi, taj je uistinu imao svoj prvi religiozni doživljaj (str. 56). To je čin čitavog našeg ja, kojim »nepojmljivom« u prirodi pridajemo značaj života analogno našem vlastitom ja, a to znači da ga shvaćamo kao osobu. Ili drukčije: »religiozno« je kao neshvatljivo mila čežnja, kojoj imamo da zahvalimo postanak jednog novog svijeta u nama, postanak jednog ćudorednog svijeta.

Kad genetički promatramo, kako u nama nastaje religiozan čin, naročito ukoliko se rađa iz stanovite fizičke ili metafizičke, ćudoredne odn. duševne potrebe, onda ga možemo opisati kao naročiti sintetički čin, u kojem ja-funkcija i religiozni predmet (na pr. majka priroda!) dolaze u međusobni dodir, štoviše, u kojem se oni stapaju u jedno jedinstvo. — Čitavo naše ja stupa u akciju, prenosi se u svoju okolinu, oživljuje i produhovljuje sve oko sebe; stvarima okoline podmeću se motivi duševne prirode, a čitava se okolina ispunjava osobnim momentima. To biva dijelom svijesno, dijelom nesvijesno, ali uvijek iz neke slutnje prirodnog čovjeka, koji vidi da u njemu i u svijetu vlada nešto što još nitko nije shvatio i što se uopće ne može shvatiti. U potenciranom obliku imamo taj isti proces i u kultiviranoj svijesti, koja u prirodi, u umjetnosti, u povijesti i uopće u odvijanju kozmičkog zbivanja traži nešto vječno, sveto i božansko, da bi došla do velike životne svrhe. Svoj vrhunac postizava taj proces u ćudorednoj svijesti, koja pod pritiskom životnih neprilika i nesreće ono »nepojmljivo« shvaća kao neku vrstu ili oblik božanske pomoći, koja pruža zaštitu, utjehu i mir. Tako božansko prelazi iz mraka

»nepojmljivog« u svijetlo ćudoredne svijesti, ali dakako kao direktan proizvod samoga čovjeka. Prema tom božanskom religiozno ja stupa u mnogostruk odnos, tako da je naš stav prema njemu vrlo mnogostran i kompliciran; upravo zato se kaže da je aktivno angažirana cijela osoba. Ta je mnogostranost i kompliciranost u tom, što božansko osjećamo kao nešto što je izvan naše svijesti, što nikako ne ovisi o našem jastvu, kao nešto što je veće od čovjeka, i to opet na vrlo različan način: dijelom kao nešto strano i strašno, dijelom kao osobu, koja je puna blagosti, dobrote, milosti i milosrđa — a njenu domovinu tražimo obično u nadosjetilnom ili transcendentnom svijetu. Po svom funkcionalnom značaju religiozni je čin pravi stvaralački čin, i to »tajanstvena smjesa davanja i primanja, receptiviteta i spontaneiteta«, analogno umjetničkom i estetskom stvaranju.

Prije nego što znamo, kako Bergmann raščlanjava ostale momente svoje definicije religioznog čina, moramo spomenuti i naglasiti, da njegova definicija iznenađuje svakog onog, koji poznaje Girgensohnovu i Gruehnovu definiciju o tom predmetu. Gotovo istim riječima prikazuje svoju definiciju, samo s tom razlikom, što ona nije ni izdaleka u onoj mjeri opravdana i dokazana iskustvenim podacima kao u Girgensohnovim i Gruehnovim religijsko-psihološkim pokusima. Čovjek uopće dobije dojam, da je Bergmannova definicija naprosto preuzeta iz moderne psihologije religije, a da sva njegova tumačenja tek nekako ilustriraju pojedine momente sadržane u definiciji.

Pitajmo sad dalje s Bergmannom: U čemu se sastoji korijen religioznog doživljavanja? U čemu treba tražiti temeljnu i glavnu komponentu religioznog doživljavanja?

Prije svega ne u nekom teoretskom stavu, ne u znanju ili u spoznaji, kako Hegel naučava. Niti u ćudoredno-praktičnom stavu, kako bi odgovaralo Kantovim principima, po kojima bi religija bila samo neki sekundarni dodatak ćudoređu; stvarno se religija i ćudoređe razlikuju, i to logički i psihološki. Niti je korijen religioznog doživljavanja u čuvstvu ili osjećaju, kako je krivo mislio Schleiermacher, jer čuvstva su uvijek samo kao izvanjsko ruho nutarnjeg teženja, nešto što pridolazi drugim činima te ih stoga već pretpostavlja. Slično i stvaralačka fan-

tazija, koja »teomorfizira« i »teizira«, dolazi tek u obzir kao momenat, koji prati jedan drugi, upravo temeljni činilac. Ukratko: psihički korijen religioznog doživljavanja nije naša intelektualna narav (Hegel), niti naša moralna narav (Kant), niti naša emocionalna narav (Schleiermacher), nego naša volitivna narav, to jest naša volja, koja u svojoj čežnji i težnji traži, ako ne sjedinjenje s religioznim predmetom, onda barem dodir s njim.

Tko se sjeća svih onih polemika, koje su nastale povodom Girgensohnovog djela »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens« obzirom na ulogu volje u religioznom doživljavanju, taj će s velikim zanimanjem pitati, kako Bergmann dokazuje svoju tvrdnju. Poznato je naime, da je Girgensohn, a s njim kasnije i njegov učenik Gruehn, zastupao mišljenje, da volja nije sastavni dio ili bitna komponenta religioznog čina, nego tek jedan od njegovih sekundarnih momenata. Mnogi su držali, da je tim ugrožena cijela kršćanska askeza, koja da je po čitavoj svojoj biti stvar volje. Po njihovom je shvaćanju uopće trebalo reći, da je volja nosilac religioznog života te da ona uslijed toga i konstituira religiozni čin. Girgensohn i Gruehn, a s njima i neki uvaženi katolički psiholozi, nisu ni najmanje nijekali veliko značenje što ga volja ima u religioznom životu, ali su svoj odgovor na pitanje o biti religije formulirali strogo po onim podacima, što su ih našli u svom iskustvenom materijalu. A ti su podaci zahtijevali samo intenzivnu zainteresiranost znanja, kojim se religiozni subjekt i religiozni predmet (u opreci prema čisto teoretskom znanju) stavljaju u takvoj mjeri u međusobni odnos, da se oni u naročitoj sintezi stapaju u jednu cjelinu: to je znanje uzajamnog »davanja i primanja«, a mogli bismo čak reći — znanje u ljubavi. Posljedica takvog znanja, naravski, mora biti intenzivan život volje, koja će nastojati da dođe u potpuni stvarni posjed religioznog predmeta. Zar nije i čin vjere po svojoj biti čin razuma, ali dakako takav čin razuma, da njegova prirodna posljedica mora biti život iz vjere, i to kao skup voljnog teženja? Svakako će psihologija religije morati još svestranije ispitati ulogu volje u religioznom životu i time precizirati njen odnos prema pitanju o konstitutivnim

elementima čina religioznog doživljavanja. To će u prvom redu biti zadaća psihologije askeze; današnji prvi pokušaji na tom području još nisu dovoljno uočili spomenutu problematiku.

Bergmannovo je dokazivanje u ovoj stvari vrlo jednostavno i površno: čitavo se ljudsko djelovanje osniva na težnjama volje, ono je voluntarističko, a to u prvom redu vrijedi o religioznom djelovanju, koje se osniva na nekoj religioznoj prapojavi, koju bismo mogli karakterizirati kao nagon, čežnju, težnju, volju za sporazumijevanjem, sjedinjenjem, stapanjem s religioznim predmetom. Ili još kraće: ako je ljudsko djelovanje uopće voluntarističko, onda to najviše vrijedi o religioznom djelovanju; dakle je volja korijen i nosilac svega religioznog doživljavanja.

Odgovor na tu argumentaciju može biti kratak. Volja kao korijen religioznog čina izvodi se teoretskim dokazivanjem iz krive pretpostavke, da je empirička psihologija opravdala voluntarističko stanovište i da je današnja psihologija zato voluntaristička. No kao što voluntarizam stvarno nije dokazan, tako isto ne stoji Bergmannova teza o volji kao korijenu religioznog čina. Pitanje o ulozi volje u religioznom doživljavanju može zasad ostati otvoreno. Ističemo samo to, da Bergmannova argumentacija nije ispravna: Bergmann nikako nije dokazao, da je volja uistinu korijen religioznog doživljavanja.

Genetička struktura religije.

Bergmann je uvjeren, da jedino njegova »Natürliche Geistlehre« može ispravno protumačiti bit i tajnu religije: »ni jedan drugi filozof dosad to nije mogao« (str. 139). Genetički treba po njemu razlikovati šest različitih stadija. — 1. Na početku procesa, kojim nastaje religiozni doživljaj, imamo jedno čuvstvo, obično osjećaj u smislu neprijatnog, kao na pr. osjećaj nedostatka, daljine, izgubljenosti i slično. — 2. To čuvstvo rađa čežnju i težnju, koje idu za nekim smirenjem, za spasom i duševnom domovinom. — 3. Tim je već stupio u akciju teoretski čovjek, koji pretvara neodređeni predmet religioznog

teženja u određeni, i to tako da mu stavlja stanovitu svrhu i da mu daje neki smisao. — 4. Fantazija oblikuje predmet religioznog teženja, »personificira« nepoznatu moć i »divinizira« prirodne sile. — 5. Religiozna duša stupa u uzajamni ćudoredni i socijalni odnos prema božanskom, ljubi i poštiva ga, ali ga se također boji; obratno, i sama sebe smatra predmetom ćudorednog djelovanja božanske instancije, i to time što drži da je od nje stvorena, ljubljena i otkupljena. — 6. Na koncu imamo osjećaj mira, sreće i blaženstva.

Na drugi način prikazuje Bergmann genetičku strukturu religioznog doživljavanja u slijedećem trotaktu: osjećaj — volja — spoznaja. Vodstvo pripada volji (teženju). Zašto baš volji? Na to odgovara slijedeći tekst, koji neka bude naveden u originalu:

»Jemandem eine Religion zu geben oder zu nehmen, heisst, ihm den Sinn und das Glück seines Lebens zu geben oder zu nehmen. Daher ist auch die Erziehung in der Religion der Grund und der Kern aller Erziehung. Aber es muss eine reine, edle, wahrhaftige und ausserdem artgemässe Religion sein, in der ein Volk seine Jugend erzieht. Sonst verwandelt sich der seelische Segen der Religion in einen Fluch. Wir aber wollen, dass von der Religion eine Kraft ausgeht, die unser Volk zu den höchsten geistigen, sittlichen und nationalen Leistungen befähigt. Deshalb definierten wir sie als Wille.« (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 143.)

Prema ovom obrazlaganju Bergmann otvoreno priznaje, da je primat pripisao volji iz razloga, za koje se ne može reći da su naprosto diktirani samim stanjem stvari, nego zato što je religiju shvatio kao podesno sredstvo za postizavanje najviših duhovnih, ćudorednih i nacionalnih djela. Daleko od toga da obescjenim vrijednost i ulogu religije u službi duhovnih, ćudorednih i nacionalnih ideala, ipak sam mšljenja, da ovi motivi ne mogu biti mjerodavni pri naučno-psihološkom ispitivanju odn. fiksiranju bitnih komponenata religije. Ne smiju biti mjerodavne njena upotrebivost i korisnost, već nepristrano raščlanjavanje njene sadržajne i funkcionalne strane. Inače stojimo na relativističkom tlu, neodređeni i nesigurni, uvijek spremni da se priklonimo novim idealima.

»Religija volje« i njena uloga u životu.

Sam Bergmann karakterizira svoj antropoteizam kao »religiju volje« u opreci prema današnjim religijama, koje naziva religijama čuvstva, uživanja, milosti i otkupljenja. Pita se, koju ulogu igra religija u životu čovjeka? U čemu se sastoji smisao i svrha religije? Što sačinjava etičku teleologiju religije? Jedni drže, da nam religija ima osigurati nutarnji mir i nutarnju sreću u životu. Drugi misle, da nas ona ima tješiti za vrijeme nevolje. Treći kažu, da tek religija može dati neki smisao našoj zagonetnoj ljudskoj egzistenciji.

Religija stvarno ima svoje psihičko podrijetlo u tragičnom naslućivanju čovjeka, da se problematika njegove egzistencije ne može riješiti — tako nastavlja Bergmann. Nekad je odgovor na tu problematiku imao oblik mita, a u novije vrijeme dobio je oblik filozofske teorije. Pravi odgovor međutim daje religija, i to po svojoj trostrukoj zadaći: 1. proširuje i obogaćuje čovječju svijest, 2. pomaže i usrećuje našu ćud, 3. daje snage našoj volji. Svaka ozbiljna filozofija kao sistem naziranja na svijet obuhvaća također ova tri elementa; stoga i ona može biti religija. To isto vrijedi i o umjetnosti. U filozofiji prevladava volja sjedinjenja. Filozofija prvenstveno služi čistoj misli, umjetnost ljepoti i nestvarnim, prividnim predmetima, dok religija znači najsavršeniji i najsvestraniji način djelovanja čovjeka. Čovjek nije potpuno čovjek tamo, gdje filozofira, to jest gdje udovoljava nagonu apstraktnog mišljenja. Niti je potpuno čovjek tamo, gdje se prikazuje u psihičkom jedinstvu, gdje sve njegove psihičke funkcije sačinjavaju jednu cjelinu i gdje se njegova osoba stavlja u odnos prema svetom, vječnom i božanskom — u religiji. Religiozan čovjek kao takav je totalan čovjek. On kao da ima dvostruku domovinu: jednu zemaljsku domovinu, to jest ovaj pravi i istinski svijet, a to je njegova prava domovina; i jednu domovinu vrednota, to jest jedan ljepši, čišći, preobražen, iako nerealan svijet, koji je nastao kao projekcija njegovog mišljenja, i koji je prema tome također njegova »prava domovina«. U tom se i sastoji svojstvenost religioznog čovjeka, da u isto vrijeme živi u oba svijeta, jer mu je i jedan i drugi svijet prava domovina. Ako mu je u ovom svijetu pretijesno, prelazi u svijet vrednota. Ako mu je u onoj nadsvjetskoj domovini preširoko, vraća se u ovaj

svijet. Važno je samo, da se religiozni čovjek neprestano nalazi na putu, da je građanin i jednog i drugog svijeta. U neprestanom preseljavanju iz jednog svijeta u drugi, iz ove zemaljske domovine u domovinu vrednota i, obratno, iz domovine vrednota u zemaljsku domovinu, proširuje se čovjekovo znanje, smiruje se njegova ćud i jača njegova volja.

Da se ispravno shvati spomenuta domovina vrednota, valja istaknuti da Bergmann zastupa strogo psihologistički pojam vrednota. Po tom shvaćanju je vrednota ili vrijednost samo sintetička tvorba ljudskog duha, koja nastaje na sasvim prirodan način. Vrednote imaju doduše stanovitu stalnost i nepromjenljivost, ali to je ipak samo neka prirodna idealnost, koju ne smijemo zamijeniti s apsolutnom ili čak nadnaravnom stvarnošću. Opće važenje vrednota osniva se na dvostrukom činiocu. Prije svega na subjektivnom činu duha, koji je u svim subjektima isti. Zatim također na »objektivnoj stalnosti oblika kozmičkog« (str. 302), to jest onih oblika, što ih duh gleda i u kojima se nalaze praslike onih oblika spoznavanja i mišljenja, po kojima se ravna biološki shvaćeni duh pri stvaranju svojih vlastitih oblika, a u kojima se također nalaze »povodi i nasilja« za vrijednosne sudove stvorene po duhu. — Svakako se ovdje radi o teško shvatljivoj »objektivnoj« stalnosti i o zagonetnom »objektivnom« važenju. Stoga nije nimalo čudno, kad i sam Bergmann označuje svoje stanovište u tom pitanju kao psihologističko. Kakvu god tezu zastupali u pitanju vrednota, ovdje moramo ustanoviti, da se radi o običnom religioznom f i k c i o n i z m u: svijet vrednota je samo izmišljen svijet, djelo naših želja i našeg mišljenja, a u sebi nije nikako realan.

Sve to konačno ne iznenađuje, kad se zna, da je Bergmann pristaša individualne psihologije. To možda najviše dolazi do izražaja u njegovom djelu »Die Entsinkung ins Weiselose, Seelengeschichte eines modernen Mystikers« (Breslau 1932; poredi str. 5, 17), gdje opisuje nutarnji život mislioca, koji u svom »misticizmu« zabacuje osobnoga Boga. Taj moderni mistik jedino vjeruje u prirodu (Naturmystiker, str. 30), a govori među ostalim na ovaj način:

»Ich verstand es nicht, warum Gott ein Geist sein sollte und nicht eine Mutter. Ich verstand nicht, warum er in den Schulbüchern als Mann und Vater abgebildet war. Denn vor dem düsteren und strengen

Auge meines Vaters hatte ich nur Furcht und Zittern, seine ernste stets fordernde oder anklagende Stimme versetzte mich in Schrecken. Alles an ihm war Geist und Wahrheit, Unerbittlichkeit und Kraft. In der Natur aber floss alles so weich und glänzend dahin, ihre Stimme war so heimlich und froh, ihr Auge so warm und gut, ihre Hand so treu und hilfreich, wenn sie dem eben ausgeschlüpften Argusfalter, der an einem Grashalm heraufkroch, die Flügel glättete und trocknete, bis sie glänzend waren von Himmelsblau und Seligkeit und Gottmutters jüngstes Kind davonflatterte über die blumige Wiese« (str. 39).

Kod tumačenja mističkog doživljavanja u »modernom psihološkom smislu« (str. 116) ide Bergmann tako daleko, da odnos između Boga i duše uspoređuje s muškim i ženskim duševnim kakvoćama u seksualnom značenju riječi. Muškim misticima pripisuje ginekomorfan pojam o Bogu, dok bi ženske imale andromorfnu ideju Boga. U odsjeku pod značajnim naslovom »Sexuologie der Seele - Gott - Paarung« izričito tvrdi i ovo: »Sve je mističko doživljavanje sublimacija seksualnih pra-iskustava u religiozno« (str. 125).

Duša i duh.

Kad je već govor o psihološkim pitanjima, ne će biti na odmet da upoznamo još i Bergmannovo stanovište prema duši i duhu.

Bergmann pripisuje životinji stanovito htijenje, ne samo nagonsko djelovanje. Životinja ima volju, jer njen nagon nije uvijek samo slijep i alogičan, već je dosta često »svijestan svrhe«, kao na pr. kad ptica gradi gnijezdo. Gdje god imamo težnju svijesnu svrhe, tamo počinje volja. Zato u životinje nalazimo već neki početak »slobodnog, to jest psihološki determiniranog« voljnog djelovanja. Razlika između čovjeka i životinje nije toliko u sposobnosti htijenja, koliko u »postignutoj visini i zrelosti duha, koji stoji iza htijenja i koji određuje (determinira) htijenje« (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 342). Oni se razlikuju samo stupnjem razvitka njihovih duševno - duhovnih moći. Dosadašnje su religije neopravdano priznale besmrtnost ljudske duše. Ako ima razloga, da ljudskoj duši pripišemo besmrtnost, onda to isto svojstvo moramo pripisati i duši plemenite životinje, na pr. duši konja ili psa.

Takve i slične misli iznenađuju kod mislioca, koji još hoće na svoj način »opravdati« religiju, koja bi imala primat nad

filozofskim mišljenjem i umjetničkim stvaranjem. One su ipak u potpunom skladu s njegovim evolucionističkim stanovištem.

S evolucionizmom stoji i pada Bergmannova psihologija. Velika je nedosljednost ipak još i u tom, što se unutar djelovanja one duše, kojoj se poriče besmrtnost, govori o slobodi. Samo je duhovna duša slobodna, ali duhovnošću zajamčena je i besmrtnost. Bergmann se doduše poziva na duhovnost duše kao razlog i mogućnost slobode, ali krivo poriče besmrtnost ili neumrlost. On se bori za »religiozne ideale«, ali njegova je nauka u stvari pravi religiozni nihilizam: »Ist es da nicht besser und seliger, sich vorzustellen, wir kehren, wenn wir sterben, in den Schoss des Ewig-Mütterlichen der Natur zurück, das uns gebar, und schlafen an diesem geliebten Herzen einen tiefen und traumlosen Schlaf wie ein Kind, das müde ist vom Glanz eines langen Lebenstages?« (str. 367)

Prema principima djela »Die Natürliche Geistlehre« duh nije ništa drugo do proizvod organskog razvitka: »eine späte Blüte der organischen Entwicklung« (str. 134). Duh kao supstancija uopće ne postoji. Stvarno postoji samo svijet, a u njegovom krilu nastalo je na sasvim prirodan način ono što zovemo »duh« (str. 149): »Geist ist ein Naturgewachsenes der Wirklichkeitswelt« (str. 161). Ili malo kasnije: »Geist ist eine Erscheinung am organischen Wesen der Wirklichkeitswelt. Er entsteht mit ihr, ist von ihr getragen und vergeht auch wieder mit ihr« (str. 167). Treba li jasnijeg priznanja?

Samo pitamo:

Zašto se još govori o duši i duhu, o Bogu i religiji, naročito zašto se uopće još »opravdavaju« Bog i religija, kad i tako nisu ništa realno, već samo subjektivne tvorbe i prazne želje?

Zadnjih godina nastao je naročiti tip filozofsko-religiozne literature, u kojoj se mnogi poznati filozofski i teološki pojmovi upotrebljavaju u sasvim neobičnom značenju. Kod prosuđivanja novijih nazora najveća je poteškoća u tom, da pronađemo ono značenje tradicionalnih riječi, u kojem ih upotrebljavaju pojedini pisci. Tako je na pr. češće govor o »Bogu«, dok se misli na slijepu sudbinu, a spominje se »Providnost«, kad se misli na neku tajanstvenu neosobnu silu. Slično se »religijom« nazivaju pojave i odnosi, koji se prema tradicionalnoj termino-

logiji nikako ne bi smjeli dovesti u vezu s religijom. Tako i Bergmannovo »opravdanje Boga i religije« stvarno niti radi o Bogu i religiji, niti ih opravdava.

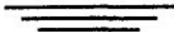
Još nekoliko primjedaba.

Da naša slika o Bergmannovom shvaćanju religije bude potpuna, valja upozoriti još na neke njegove primjedbe. Poslije onog što smo dosad iznijeli, nećemo biti naročito iznenađeni, kad se crkva i kršćanstvo izvrgavaju ruglu, ali je svakako i taj njegov način pisanja poučan.

Kršćanska vjera u dogme po Bergmannu rijetko stvara i oblikuje ćudoredno čist tip, ali naprotiv često pokazuje mnogobrojne nastranosti (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 151). — Religiozna duša u smislu kršćanske nauke o grijehu i milosti je bolesna religiozna duša. Treba biti na čistu s tim, da kršćanska svećenička crkva uopće neće normalne i zdrave religiozne duše, jer inače bi već odavno izgubila svoju vlast (str. 152). — Kršćanska teologija je »najneznanstvenija znanost« (str. 172). — Njoj treba predbaciti »duhovno nepoštenje« (str. 176), jer zavarava ljude vješto izmišljenim pojmovima: zato danas čovjek »mora napustiti staru teološku vjeru u Boga, da ne bi sasvim izgubio vjeru u Boga« (str. 176). — Kršćanski »drugi svijet« je samo slobodna tvorba ljudskog duha odnosno religiozne fantazije (str. 299, vidi također str. 207). — Kršćanstvo shvaća odnos grešnika prema Bogu kao odnos suca prema zločincu, a to je »upravo boljševička nauka židovskog kršćanstva« (str. 333). — Kršćanski grešnik je »svojevoljna religiozna konstrukcija«, isto tako kršćanski pojam spasenja (str. 377). — »Duhovna bića, koja bi bila viša od čovjeka, postoje samo u fantaziji teologa« (str. 344). — Jezuitizam i kršćanstvo uopće kao religija grijeha i pokore bude i razvijaju u čovjeku »perverzan nagon«, da bi potpuno otkrio vlastito nepoštenje pred stranim božanskim okom (str. 153). — Svećeničko kršćanstvo skrivilo je mnogobrojne nećudoredne oblike religioznosti, a takvi oblici (kao na pr. vjera u oprost, u oproštenje grijeha, u Lourdes, u nebo i pakao itd.) održavaju se i danas pomoću crkvene sankcije (str. 151). — Tko vjeruje u čudo, mora imati praznovjeran pojam Boga (str. 150).

Usput napominjem, da Bergmann krivo piše »Walter Grüehn« (str. 148). Ispravno je: Werner Gruehn.

Nedavno je izašao spis E. Bergmanna pod naslovom »Über die Gründung deutschreligiöser Fakultäten« Leipzig 1940). Nažalost ga još nisam mogao dobiti.



ŽIVOT I ZNAČAJ A. S. HOMJAKOVA.

Dr. Juraj Paša.

SUMMARIUM.

In expositione de slavophilismo nomen A. S. Homjakovi saepe nobis obvium fuit. Statuimus simul ipsum slavophilismi fundatorem et propagatorem fuisse. Ipso sc. ineunte inter slavophilos persuasum evenit Europam Occidentalem ad occasum rui, post hunc vero occasum Europae Occidentalis pravoslaviae Russia duce a Deo commissa vocatio incumbit, ut religionem christianam in terris salvaret et ulterius promoveret ita, ut Russia hoc modo una cum aliis nationibus Slavis quasi instrumentum Providentiae divinae in salvanda christianitate esset. Huic fini Homjakov et propriam philosophiam (praesertim philosophiam historiae) et theologiam elaboravit.

Quaestio fit undenam et ipse has ideas hauserit? Huic quaestioni satisfacere prorsus impossibile est sine praevia cognitione originis, indolis totiusque vitae et activitatis Homjakovi. Homjakovi doctrina intime connexa est cum tota natura et vita ejus. Exinde opus est antequam dicta systemata philosophiae nec non theologiae Homjakovi exponemus, ut ipsius biographiam praemittamus. In hac biographia Homjakovi doctrina facile investigabitur.

Hoc igitur articulo delineamentis generalibus conspectum vitae Homjakovi exponere licet. A. S. Homjakov (1804—1860) e nobili dititeque familiae natus et educatus est. Optima indole praeclaroque ingenio praeditus in variis scientiis a iuventute mire eruditus fuit. Extraordinarium amorem erga Ecclesiam pravoslavam materno lacte suxit et fere ut sanctus ad finem vitae conservavit. Inde ininterrupte legem christianam vitamque honestam religiose observavit non obstantibus pravis sociorum exemplis et irrisionibus. Cum contra catholicas tum contra irreligiosas Russorum illius »illuminati« temporis tendentias pravoslaviam devotae vitae exemplo, disputationibus in nobilium circulis scriptisque strenue defendit.

Absoluta educatione more nobilium illus temporis militiae nomen dedit. Mox huic muneri valedicens actioni litterariae et artisticae sese dedicavit. Inter alia numerosa carmina duo conspicua drammata scripsit. Anno 1825. totam Europam peragravit. In bello contra Turcas (1828) tamquam miles fortis excelluit. Domum reditus cum Catharina Mihajlovna Jazikova, sorore poëtae Jazikovi, matrimonium iniit vitamque patriarchalem duxit, quae et liberis fecunda fuit. Virtute optimi economi multa latifundia,quorum heres factus est, prospere gubernavit, studium tamen numquam reliquit. Immo in septendecim variis campis scientificis facultates suas exercuit multaque scripsit. Nihilominus prae-

ter studia historica, sociologica, juridica, biblica et alia maximam sibi famam in studiis philosophicis et theologicis adeptus est. Hoc modo revera dux slavophilorum, pravoslaviam russicam et slavicam ut fundamentum cultus humani russici propugnantium, factus est.

1. Rod i naravni darovi A. S. Homjakova.

Nije nam na pameti da pišemo u strogom smislu biografiju A. S. Homjakova. Postoji već o njemu dosta biografija i mi ne kanimo umnažati njihov broj.[1] No ipak prije nego pristupimo izlaganju njegove nauke, slavofilske ideologije i slavofilske teologije, potrebno je da podamo izvjestan biografski pregled, i to ponajviše zbog toga, jer je njegov literarni i naučni rad u psihološkoj i organskoj vezi sa značenjem njegove ličnosti. Jer za razumijevanje svega onog, što je on učio i napisao, valja imati pred očima njegovu moralnu fizionomiju. Nije svejedno poimati neku nauku bez poznavanja s osobom onoga, koji je tu nauku učio, ili s poznavanjem intelektualnih i moralnih svojstava te osobe. To vrijedi naročito za Homjakova. Svaka nauka, koja nešto vrijedi, stvara se u dubini osobnosti i tumači se psihološkim zakonima i uvjetima života te osobe. A kod Homjakova je sve to upravo jedinstveno čudno povezano. Sve njegovo djelovanje upravo je jasan rezultat njegovog intelekta i njegove moralnosti, tako živ izražaj njegove psihologije lične i ruske uopće.

Homjakov je nadasve tipična osoba posebne vrste. U njegovoj se osobi nalazi neobična snaga i jakost. On je čvrst muž, isklesan iz jednoga kamena kao monolit. Kod njega se očituje jedna organska cjelina, koja ima svoje podrijetlo, koja je vezana sa životom roda i pokoljenja. Slavofili su bili ljudi specifičnoga ruskog života, tipični ruski »pomješčiki«, jaki ljudi zemlje. S materinjim mlijekom usisali su oni svoja životna uvjerenja. Krvna sraštenost s ocima i praocima ispoljavala se kod njih sama od sebe. Najtipičniji slavofil i »pomješčik« među svima bio je Homjakov. On je najtipičniji patrijarhalni Rus,

---

[1] Spominjemo ovdje nekoliko glavnijih. Svakako prva i najznatnija je: V. Z. Zavitnević, Aleksjej Stepanović Homjakov I./II. s jedinstvenim brojenjem stranica, Kijev 1902. XVI. + VIII. + 1442. Dalje napominjemo: N. A. Berdjajev, A. S. Homjakov, Moskva 1912. 250; V. Ljaskovskij, A. S. Homjakov, Moskva 1897. 176; E. Skobcova, A. S. Homjakov, Paris 1929. 62; Dr Dušan Stojanović, Ruski problemi filozofije i religije 19-tog veka, Beograd 1932. O Homjakovu 115—175.

pravi pravcati konzervativni ruski »pomješčik«, organski povezan s pradjedovskom krvlju i životom ruske zemlje.

Zato je potrebno, da na početku životopisa samoga A. S Homjakova spomenemo nešto i o životu njegovih roditelja i pređa.

Povijest Homjakova roda vrlo je idealna. Genealogija plemićke familije Homjakova, kako je utvrđeno, siže sve do vremena cara Vasilija III. Na carskom dvoru vršila je porodica Homjakova različne pouzdane službe. U domu Homjakovih sačuvale su se različne povelje i znakovi, kojima su carevi odlikovali Homjakovu porodicu. Homjakov je sam znao napamet izbrojiti stotinu predaka dvijesta godina unatrag.[2] Još je odličnija najbliža povijest porodice Homjakov. Sigurno, da se ona živo usjekla u svijest Homjakova, pa ćemo je ukratko prikazati.

Sredinom osamnaestog stoljeća, pedeset dakle godina prije rođenja našeg Homjakova, provodio je samotan život u tulskoj guberniji veleposjednik Kiril Ivanović Homjakov. Pokopavši ženu i jedinicu kćerku ostao je Kiril Ivanović bez potomstva. Svoj veliki imetak, kojim je slobodno raspolagao, nije htio namrijeti nedostojnom nasljedniku. Zbog toga je sazvao sve svoje rođake i podanike i prepustio im slobodu, da izaberu za nasljednika najdostojnijega među Homjakovima. Kad su izbornici obišli sav kraj, našli su mladog Fjodora Stjepanović Homjakova kao najvrijednijeg i izabrali ga za nasljednika starome Kirilu. Kiril se uvjerio, da je mladi Fjodor Stjepanović uistinu najvrijedniji njegov nasljednik, odobrio je njegov izbor i predao mu sav svoj imetak i sva svoja imanja. Mladi Fjodor Stjepanović Homjakov, izabran »plebiscitom« naroda kao najvrijedniji od loze Homjakova, bio je rođeni djed Aleksjeja Stjepanovića Homjakova. Nema sumnje, da je ta obiteljska tradicija o izvanrednom djedu Fjodoru Stjepanoviću ostala čvrsto utisnuta u dušu unuka Aleksjeja i da ju je napunjala samosviješću i ponosom. Homjakov se uvijek dičio svojim krvnim i duhovnim vezama s ruskim narodom i s ruskom zemljom.[3]

Homjakovi roditelji bili su Stjepan Aleksandrović Homjakov i Marija Aleksjejevna, rođena Kirjevski. Veći dio života

[2] Zavitnević, nav. dj. 80. U biografskim podacima držimo se najiscrpnijeg Zavitnevića popunjujući ga, gdje je to potrebno, Berdjajevim i drugima. Na mjestima, gdje je oduševljenje Zavitnevića za Homjakova pretjerano i gotovo isključivo, puštamo ga na miru.

[3] Ib.

provodili su oni na svojim posjedima, a zimi su boravili u Moskvi, gdje su imali vlastitu kuću.

Otac Stjepan Aleksandrović (umro 1836.) bio je čovjek široke erudicije. Uz upravu posjeda i ostalu ekonomiju marljivo je pratio domaću i stranu književnost. Imao je vrlo veliku ličnu knjižnicu. Poznavao je glavne evropske jezike. Bio je dobar otac porodice, koji je uistinu ljubio svoju ženu i djecu. Nitko nije više čeznuo za literarnom slavom svoje djece, nego on. No kao tipičan ruski »pomješčik« Stjepan Aleksandrović je imao i tipične mane ruskih boljara. Naročito je njime ovladala strast kartanja. Vrlo rado je išao u engleski klub, gdje je bio član, da se tamo karta. I tako se dogodilo, da je jedne noći izgubio na kartama milijun rubalja. Posjedi Homjakovih imali su doći na bubanj. Spasila ih je Marija Aleksjejevna, koja je uzela svu ekonomiju sama u svoje ruke. Stjepan Aleksandrović je na to bio proglašen rasipnikom i razbaštinjen, a Marija Aleksjejevna se razvela od muža. Razumljivo je odatle, da je otac izgubio gotovo svaki utjecaj na djecu. Naprotiv najveći utjecaj na djecu imala je mati, koja je utisnula djeci svu svoju dušu. Marija Aleksjejevna je bila korjenita žena, uvriježena u narodu i u ruskoj zemlji, tipična ruska mati, veoma energična, duboko religiozna i svom dušom odana pravoslavnoj Crkvi. Njezina pobožnost bila je najuzornija. Kad je Napoleon otišao iz Rusije, zavjetovala se ona Bogu, da će u znak zahvalnosti za oslobođenje Rusije sagraditi crkvu i ona je taj zavjet uistinu izvršila. U svojoj zreloj muževnoj dobi Homjakov je s najvećim pijetetom i ljubavlju pisao o »najuzvišenijem primjeru« majke, čitavog svog života vazda ju je štovao i neobično ljubio. Svu svoju pobožnost i dobrotu, ljubav k pravoslavlju i domovini Homjakov je naslijedio upravo od majke.

Marija Aleksjejevna je umrla 24. srpnja 1858. u dobi od 87 godina.[4]

U takvoj dakle porodici rodio se 1. svibnja 1804. u Moskvi Aleksjej Stjepanović Homjakov. Mladost svoju proživio je u rodnoj kući i baštinio od nje sva ona svojstva i sklonosti, o kojima ćemo kasnije govoriti. Od braće i sestara imao je Aleksjej sestru Anu i starijeg brata Teodora, s kojima se lijepo slagao. Brat Teodor umro je veoma rano kao diplomatski činovnik na Kavkazu. Iz pisama i svjedočanstava, koja su se sačuvala,

[4] Zavitnević, nav. dj. 79—85; Berdjajev, nav. dj. 30—33.

jedan i drugi brat bili su neobično nadareni, međusobno se dobro razumjeli, pomagali jedan drugoga i iskreno se ljubili.[5]

Homjakova mladost tekla je u veoma teškim vremenima po Rusiju, no upravo u takvim prilikama razvilo se i ojačalo Homjakovo domoljublje zacijelo još više, nego bi to bilo u mirnijim prilikama. Bilo je to doba »domovinskog rata«, t. j. rata za oslobođenje Rusije od Napoleona. Taj rat teško je pogodio porodicu Homjakov. Za vrijeme požara, dok je Napoleon pustošio Moskvu, razorena je kuća Homjakovih. Poslije toga se čitava porodica morala preseliti u Petrograd. Za to preseljenje tipična su dva događaja, koji će kasnije u Homjakovu životu zadobiti potpuno stvarno značenje, a u to su vrijeme imali tek simboličku slikovitost.[6]

Putem do Petrograda su mlada braća Homjakovi čula pripovijedati mnogo ratnih događaja i u duhu se zanosila, kako idu u Petrograd s tom svrhom, da se bore protiv evropskog neprijatelja Napoleona. Međutim stigavši u Petrograd saznali su, da je Napoleon pobijeđen kod Waterloa i — ražalostili su se. »Protiv koga ćemo se mi sad boriti?« — pitao je Aleksej, koji je imao dvanaest godina i koji tada zacijelo nije još ništa sanjao o slavofilstvu.

Drugi je događaj više religiozan nego nacionalan. Kad su braća Homjakovi došli u Petrograd, dugo im se činilo — tako Zavitnević na istom mjestu — da se nalaze u nekom poganskom gradu i bojali su se, da će ih siliti, da se odreknu svoje pravoslavne vjere i da prime pogansku. Zato su se braća jednog dana zaklela, da će radije poginuti, nego ostaviti svoju pravoslavnu vjeru. Jasno, da je taj strah bio samo plod mašte, a bez ikakvog temelja.

Treba ipak da potcrtamo, kako su nacionalni momenat u prvome slučaju i vjerski momenat u drugome već zarana izbili na površinu kod Homjakova i kako se on već u to doba pokazao najžešćim borcem u obrani Rusije i pravoslavlja.[7]

Po običaju plemića Homjakov nije polazio škole, nego je u roditeljskoj kući uz moralni odgoj dobio i intelektualnu naobrazbu. Osim oca i majke, koji su mu bili prvi učitelji i koji su ga učili »domaću književnost«, poznata su imena nekolicine

---

[5] Ib., nav. dj. 84.
[6] Ib. 86.
[7] Upozorujemo na još neke slične slučajeve, koje donosi Berdjajev, nav. dj., 34.

učitelja, koji su mladog Homjakova kod kuće podučavali. Među ostalima tu se nalazio francuski abbé Boivin, koji je mladog Homjakova učio latinski jezik. No evo, što je abbé Boivin doživio sa svojim učenikom. Jednog sata tumačio mu je abbé Boivin latinsku gramatiku i vježbao ga u prevođenju jedne papinske bule. Usput mu je spomenuo, da je papa nezabludiv, Homjakov se počeo svađati s učiteljem, nijekao da papa može biti nezabludiv i na kraju razderao bulu.[8] Berdjajev na to primjećuje, da je Homjakov davno prije svojih polemičkih brošura protiv katolicizma započeo borbu protiv katolicizma i pokazao, da će biti neumoljiv i isključiv vojnik. Kratko poslije toga toliko je napredovao u latinskom jeziku, da je lako čitao i najteže pisce. A u četrnaestoj godini štampao je prijevod Tacitove »Germanije«.

Grčki jezik učio ga je grčki plemić Arbe. U grčkom jeziku nije stekao znanje kao u latinskom jeziku, ali je ipak naučio više, nego temeljna pravila tako, da je kasnije u životu mogao nastaviti učenje grčkog jezika, poučavati u njemu svoju djecu i čitati stare istočne crkvene oce. U starosti se bavio mišlju, da prevede Sv. Pismo iz grčkoga jezika na ruski. Nešto je od toga i učinio.

Osim klasičnih jezika stekao je Homjakov potpuno poznavanje triju modernih evropskih jezika i to: engleskog, francuskog i njemačkog. U tolikoj je mjeri poznavao te jezike, da je bez ikakvih poteškoća izvanrednim stilom pisao na njima. O tome svjedoče sve njegove polemičko-teološke brošure, pisane francuskim jezikom kao i opsežna korespondencija s W. Palmerom, na engleskom jeziku.

U Petrogradu slušao je Homjakov dramskog pisca A. Žandra, iz škole Šiškova i Gribojedova predavanja o ruskoj literaturi. Vrativši se u Moskvu upisao se na sveučilište i studirao dalje književnost kod profesora Merzljakova i matematičke discipline kod profesora Ščepkina. Na kraju toga studija položio je kao izvanredan slušač ispit iz spomenutih disciplina i stekao stepen kandidata matematskih disciplina.

Time je Homjakov završio svoju školsku izobrazbu, ali nije prestao čitav svoj život dalje graditi na temeljima, koje je u mladosti položio. A njegove sjajne sposobnosti nadomještale su mu zapravo najviše škole. Nije bio profesionalni učenjak, ali

[8] Zavitnević, nav. dj. 89.

je bio svestrano učen. Tipični ruski »pomješčik« i gospodar, koji je najbolje promicao napredak dobara, što ih je naslijedio i koji se upravo tim napretkom i materijalnom obezbjeđenošću najviše koristio, da može pratiti razvoj svih grana nauke. Bio je pisac, koji je za druge pisao o svojim iskustvima na gospodarskom i ekonomsku polju. Bio je izumitelj, koji je načinio sijalicu i konstruirao pušku, mnogo bolju od prijašnjih, jedno i drugo poslao na svjetsku izložbu u Londonu i dobio za njih »patent«. Zatim pjesnik, filolog, povjesnik, filozof i liječnik, koji je liječio svoje seljake i branio — pa i u stručnim časopisima — svoj homeopatski način liječenja. Na kraju bogoslov, apostol i branitelj pravoslavne Crkve. Jednom riječi čovjek, kako veli Berdjajev, univerzalan, koji je različnošću i intenzivnošću svojih sposobnosti izlazio iz običnog reda, čovjek s probljescima genijalnosti, koji je u svim područjima života ostavio vidljive tragove, a ipak — sve u svemu — nije učinio ništa do kraja.[9]

2. **Mladost, doba traženja i prvi plodovi.**

Već u dvanaestoj godini prilikom preseljenja iz Moskve u Petrograd pokazale su dvije zgode, što smo ih ispripovijedali, da će Homjakov biti najžešći borac u obrani Rusije i pravoslavlja. I naslućivanja su se ispunila. Homjakov je doista sve većma i većma pokazivao vojnički i borbeni duh.

Kao mladić od sedamnaest godina krišom je pobjegao od kuće željan rata. Kanio je doći u Grčku i tamo se kao dobar sin pravoslavne Crkve boriti protiv Turaka. No taj mu je pothvat bio osujećen. Roditelji su brzo saznali za njegov odlazak, poslali su za njim potjere, koje su ga uhvatile i on se žalostan vratio kući.[10]

Ipak se njegova ratnička, borbena narav nije dala ukrotiti. Kad već nije mogao da se bori puškom protiv polumjeseca, on se borio perom. Pjevao je pjesme, duhom se prenosio na bojna polja i zavidao onima, »koji su hitajući u boj, u zagrljaju smrti ostavili svoj život.« Tako su nastale njegove prve pjesme: »Poslanice k Venevitinovim« i »Besmrtie Vožda«, napisane 1821., t. j. iste godine, kad je pokušao pobjeći u Grčku. I te

[9] Berdjajev, nav. dj. 38, 39.

[10] Berdjajev, nav. dj. 35.

pjesme opet su vjeran odraz Homjakove duše: ljubav za vjeru i za domovinu i želja da u toj ljubavi žrtvuje svoj život.

Slijedeće godine (1822) prijavio se Homjakov u vojsku. Prvu godinu je odslužio u Arhangelsku, a drugu kod konjičkog puka carske garde. Knez Dimitrije Osten-Sacken, njegov starješina, napisao je o Homjakovljevoj vojničkoj službi najljepšu pohvalu: »Po svome fizičkom i moralnom držanju, veli knez Osten-Sacken, Homjakov je bio vojnik, koji je bio bolji od svih drugih i ja u čitavoj svojoj vojničkoj službi nisam vidio ništa slična. Imao je jaču volju, nego ijedan zreo vojnik u muževnoj dobi. Najprokušaniji je u svim poteškoćama. Sve postove i pobožnosti pravoslavne Crkve najsavjesnije je držao, a nedjeljamm i blagdanima prisustvovao je svim obredima. Među drugovima je bilo mnogo takvih, koji su ga ismijavali zbog njegove pobožnosti govoreći mu, da je vjera zbog mase. Ali Homjakov je ostao ustrajan i nepopustljiv i na koncu postigao to, da su ga visoko poštovali i cijenili svi drugovi.«[11] Bio je precizan strijelac i vrlo vješt jahač.

Nakon dvije godine istupio je iz vojske. Istom 1828. godine, kad je car Nikolaj navijestio Turskoj rat, ispunila se njegova mladenačka želja. Sudjelovao je u tom ratu i u mnogim bitkama se odlikovao »mirnom i sjajnom hrabrošću.« Po svršetku rata, 1830. godine, Homjakov se vratio kući i zauvijek se rastao s vojskom. Zašto? Ta njegova je narav toliko željela ratovati ili barem biti vojnik, vazda spreman za borbu. Mišljenja se razilaze.[12] Najviše ih se ipak slaže u tom, da je glavni razlog, što je on izgubio svaku volju za vojsku, njegova strastvena ljubav za slobodu. Toliko je ljubio slobodu, da mu je vojnički život omrznuo. Nije mogao biti časnik, samo da ne bude pa bilo kome to podčinjen. No nesamo časnik u vojsci, nego ni nikakav činovnik uopće. Homjakovu su te službe izgledale previše jakim mehanizmom, a on je mehanizam mrzio. Držao je, da se sloboda nalazi samo u organizmu. Bio je

---

[11] Zavitnević, nav. dj. 101, 102.

[12] Ima ih koji drže, da je odlučio raskrstiti se s vojskom zato, jer je bio »onizak, zdepast čovjek«, uopće čovjek takva tjelesna izgleda, te je mislio, da će mu njegova vanjština, koja eto nije bila lijepa, smetati u postizavanju visoke vojničke karijere. Opis točne fizionije Homjakova može se naći kod Zavitnevića, nav. dj. I. 1123 ili kod Karsavin, O Cerkvi, 15. Ima ih dalje, koji drže, da je napustio vojničko zvanje zato, jer nije imao kome prepustiti brigu za svoja imanja, koja su bila pravi veleposjedi.

uvjeren, da princip slobode živi samo u ruskoj derevnji, u duhu ruskoga puka, u životu i u običajima seljaka, u organizmu naroda. A ti seljaci najvjernije predstavljaju rusko pravoslavlje. Po tome dakle, mislio je Homjakov dalje, jedino pravoslavna Crkva u Rusiji, kod ruskog seljaka, sačuvala je princip slobode, nepokvarenu Kristovu istinu i samo takva Rusija, takvo pravoslavlje može pokazati svijetu tajnu slobode, jer je sav ostali svijet potonuo u sili i nuždi. Sloboda je u srcu, a ne u intelektu. Zapad ne pozna slobode, jer je u njemu sve racionalizam i mehanizam.[13]

Taj svoj pojam slobode i nužde, mehanizma i organizma Homjakov je opširno razvio i razradio u sistemu slavofilizma i još više u svojoj nauci o Crkvi. Zbog toga mu je i bilo potrebno, da ostavi vojnički čin, da se odrekne svake magistarske časti i da ostane slobodan u svojoj derevnji, na svom imanju, među svojim seljacima, među kojima je, kako je govorio, najbolje disao duh pravoslavlja. Jer jedino tako je on mislio da može braniti slobodu, nepokvarenu Kristovu istinu, jedino tako da može biti od koristi Rusiji i pravoslavlju, a onda i čitavom svijetu.

Kao slobodan čovjek otišao je Homjakov u Evropu i proveo u njoj dvije pune godine. Taj je njegov boravak u inozemstvu važan zato, jer je on tu prokušavao svoje dotadašnje nazore o mehanizmu i juridizmu Zapada i jer je prema prvim utiscima, koje je dobio na Zapadu opredijelio svoj odnos prema »zapadnim vjeroispovjestima«, tako odrješito zastupan i branjen u njegovim polemičko-teološkim brošurama.

Gdje i kako je Homjakov živio u inozemstvu i šta je radio?

Najveći dio vremena proživio je u Parizu. Šta je čitavo vrijeme radio, ne može se sa sigurnošću tvrditi. Iz pisama, koja su se sačuvala, vidi se, da je kupovao mnogo knjiga i mnogo čitao. Osim toga je mnogo posjećivao kazalište i studirao umjetnost. Kazalište je posjećivao zato, jer je u to doba dotjerivao svoju tragediju »Hermak«. U slikarstvu se vježbao kao amateur, ali je ipak postigao dosta vidljivih uspjeha. Biografi Zavitnević i Ljaskovskij bilježe dosta kurioznu crticu, da je — u nuždi za novcem, koji nije na vrijeme dobio od kuće — preuzeo dužnost da islika jednu parišku crkvicu. No čim je dobio od kuće novaca napustio je taj pothvat.

[13] Berdjajev, nav. dj. 51, 52, 53.

Znade se, da je sve vrijeme najreligioznije proveo. Živio je potpunim vjerskim životom, pa ni na putu, ni u Parizu nije zanemario vršiti svoje vjerske dužnosti. Korizmeni je post najstrože obdržavao.[14]

Vraćajući se kući prošao je kroz sjevernu Italiju i tadašnju Austro-Ugarsku. Tu se upoznao sa Slavenima, koji su živjeli u Austro-Ugarskoj monarhiji. Iz listova, koje je pisao pjesniku Ševirevu, vidi se, da ga u romanskim zemljama nije ništa veselilo i da je brzo pobjegao odande. »Ništa nemojte pitati, tako piše Ševirevu, Romane o Slavenima. Svi smo mi za njih barbari, jer oni su nasljednici rimskog imperija i prema tome nasljednici najveće civilizacije. Ali zato, kad putujete kroz slavenske zemlje, što više razgovarajte. To su prava naša braća i veoma ćete se veseliti, kad ih vidite, kako su i sami veseli, što čuju pripovijedati o velikoj Rusiji.«[15]

Vrativši se u Rusiju živio je Homjakov naizmjence sad u Moskvi, sad u Petrogradu i ušao u odlično društvo, koje se okupljalo u domaćim kružocima. Na tim sastancima, koji su bili čitava vijećanja, upoznao se Homjakov s predstavnicima onoga doba i tako već unaprijed osigurao sebi utjecaj, kad jedamput stane širiti svoje slavofilske i bogoslovske ideje. Među drugima u tom su se društvu nalazili pjesnici Puškin i Mickiewicz, zatim Gogolj, knez Odoevski, naročiti prijatelj i kum Homjakova sina Nikole, povjesnici Karamzin, Baratinski, Glinka i dr.[16]

U tim krugovima živo su se raspravljala sva kulturna, literarna, politička i vjerska pitanja, svejedno, ticala se ona Rusije ili Evrope. Tu se budila ruska nacionalna svijest, tu se stvaralo cijepanje zapadnjaka i slavofila. A Homjakov je bio neumoran disputator. Raspravljanja su se često produžila sve do ujutro i kad je već sunce izlazilo još nisu bila gotova ni na odlasku na kućnim vratima. Prema riječima povjesnika Sergeja Solovjeva, oca filozofa Vladimira Solovjeva, »Homjakov je bio u stanju raspravljati od jutra do večera i od večera do jutra. Nikakvi prigovori mu nisu smetali. Bio je verziran u svemu. Imao je silnu kopiju znanja iz najrazličnijih struka i područja. Tu je njegov talenat bliještio i poput svjetionika bacao zrake

[14] Zavitnević 109, 110; Biografija A. I. Koševola I. 150.
[15] Zavitnević 105, 106.
[16] Ib. 112.

na sve strane. A uz to je Homjakov imao naročitu sposobnost, koja mu je omogućivala, da filozofski mirno misli i onda, kad ga je koji prigovor i te kako upekao kod srca. Nije se ni malo uzbuđivao. Sate i sate najmirnije je raspravljao. Čovjek izrastao iz zemlje — nije poznavao neuroze živaca.« Zato je njegovo raspravljanje davalo dojam dubokog, proćućenog uvjerenja, a to je osvajalo i na koncu — imalo jake učinke.

Na kraju ovoga odsjeka, treba da se taknemo još jednoga važnog događaja u njegovom životu.[17]

Govorili smo u utjecaju, koji je Marija Aleksjejevna imala na svoju djecu. Njezina strogost i ozbiljnost, kojom je odgajala djecu neobično snažno iskače iz ove zgode.

Kad su sinovi dorasli, pozvala ih je mati preda se i tražila od njih obećanje, da će sve do braka ostati čisti. Sinovi su dali obećanje i to, kako je mati tražila, uz zakletvu. Nesamo to. Mati je tražila dalje, da se zakletvi doda još i ta okolnost da će svaki onaj od sinova, koji se iznevjeri zakletvi, biti razbaštinjen i proklet. Postoje svjedočanstva, da su sinovi potpuno održali zakletvu, sa svim kakogod ju je mati od njih tražila.[18]

Dvije godine nakon očeve smrti, a poslije nekoliko napasti, »ljubavi« i napasti, da se iznevjeri učinjenoj zakletvi, što je Homjakov sve hrabro svladao, vjenčao se 5. srpnja 1838. s Katarinom Mihajlovnom Jazikovom, sestrom pjesnika Jazikova. Taj je brak bio veoma sretan i Homjakov je u njemu našao potpuni mir svoje zrelosti. Homjakov nije bio čovjek mističnih dispozicija, ni čovjek sentimenta, nego čovjek, koji je čitav svoj vijek napadao mistiku katoličke Crkve, čovjek, kod kojega je bio razvit kult starozavjetne patrijarhalne obitelji, čovjek, koji nije poznavao »das ewig Weibliche«, koji je bio toliko čedan, da se nije znao vladati u ženskom društvu. Brak s Katarinom pružao je Homjakovu potpuno zadovoljstvo, on je u njemu gledao jednu organsku cjelinu. Katarina Jazikova bila

---

[17] Nismo podijelili Homjakov život prema »najvažnijim događajima« iz njegovog života. Spomenuli smo, da je njegov život monolitski isklesan i patrijarhalno miran i — uza svu različnost zanimanja — jednosmjeran u pravcu ljubavi: za Rusiju i za pravoslavlje. Zato je teško reći, da je ovo kod njega najvažnije, kao kakva konverzija, a ono manje važno. Nije kod njega bilo nikakvih lutanja, ni perturbacija. On je uvijek bio Rus i pravoslavac. I ništa više.

[18] Ljaskovskij, nav. dj. 160. Berdjadjev, nav. dj. 46, 47. Zavitnević, nav. dj. 229.

je žena, s kojom se on u svemu slagao, koju je neobično štovao i ljubio. Njoj je posvećivao svoje radove, slijedio njezine savjete, koje je nazivao »inspiracijama.«

Nakon ženidbe Homjakov se povukao na svoja imanja, koja su se nalazila u tulskoj, smolenskoj i rjazanskoj guberniji. Tu je on u glavnom proveo sav svoj život iza četrdesete godine. Nije obnašao nikakve javne ili socijalne službe, tako da je svoje vrijeme trošio na svoje gospodarstvo i njegov napredak. Bio je dobar gospodar i imao lijepe dohotke od svojih imanja. Osim ekonomije nije se prestao baviti i drugim različnim zanimanjima, razumije se, takvima, koja su više manje odgovarala tadašnjm prilikama i uvjetima života. Jer njegov talenat nije mirovao i njegove su sposobnosti tražile, da budu upotrijebljene. No sve je to bilo više prigodno i konkretno.[19]

U braku s Katarinom Jazikovom rodila su mu se dva sina. No bili su već od naravi slabi i brzo su umrli. Homjakov je to iskušenje podnio uistinu kršćanskom jakošću. O tome svjedoče i njegove pjesme »K djetjam«, koje su tako lijepe i kršćanske, da ih je Englez William Pahner preveo na engleski jezik i po njima kasnije došao u poznanstvo i dugo te vrlo značajno dopisivanje s Homjakovim.

Duboku svoju religioznost i potpuno pouzdanje u volju Božju sjajno je izrazio Homjakov prilikom smrti svoje ljubljene žene. Evo, što je on tom prilikom pisao jednome prijatelju:

»Dne 26. siječnja 1852. umrla mi je ljubljena žena. S njom sam izgubio svaku nadu u zemaljsku sreću. Neka bude volja Božja! Nastojim biti Bogu i za to zahvalan. Neizmjerno smo ljubili jedan drugoga. Sada jedan za drugog dižemo Bogu svoje uzdahe i molitve kao što smo za vrijeme života jedno drugome šaptali slatke riječi ljubavi.«[20]

»Mnogo dugujem mojoj pokojnoj Katarini i nikako je ne mogu zaboraviti: Često slušam u savjesti, kako mi predbacuje, što je nisam više slušao i što sva duhovna dobra, koja sam od nje primio, nisam više cijenio i jače umnožio.«[21]

---

[19] Homjakovu književnu i javnu djelatnost u njegovoj zreloj muževnoj dobi kao i u starosti prikazat ćemo zasebno u poglavljima: Homjakova filozofija povjesti, Bogoslovstvovanje A. S. Homjakova, a nadasve u izlaganju njegove nauke o Crkvi.

[20] Homjakov. Sobranije Sočinenij, Moskva 1900. VIII. 373.

[21] Zavitnević, nav. dj. 233.

Poslije smrti žene Homjakov je živio bez radosti i volje. Iako se kao homeopat mnogo bavio medicinom i mnogim seljacima spasio život uspješno ih liječeći od kolere, sam je podlegao toj zarazi. Umro je od kolere. Dogodilo se to daleko od njegovih dragih, od prijatelja i susjeda, na njegovom imanju u Rjazanu 23. rujna 1860. Bio je upravo sam na imanju. Kad su seljaci vidjeli, da je Homjakovu jako zlo, dozvali su susjednog »pomješćika«, koji je prisustvovao njegovoj smrti i ostavio o njegovim posljednjim časovima vrlo značajno svjedočanstvo. U tome se svjedočanstvu veli, da je Homjakov »najbolje umro. Tako umiru samo oni ljudi, koji imadu čvrsti kamen vjere.«[22]

Slavofilizam je progonila zla sudbina. Kad se Ivan Kirjeevski latio posla, da izloži sistematsku filozofiju slavofilizma, nenadano je umro od kolere. Ista kob slijedila je i Homjakova. I on, istom je započeo svoj teološki rad, slavofilsko bogoslovlje — već je umro.

---

[22] Berdjajev, nav. dj. 70, 71.

POVIJEST ARMENSKE CRKVE.

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

(Nastavak)

3. David, zvan »Filozof nepobjedivi«, jedan od najučenijih članova armenske narodne akademije. Rođen je ne dugo iza g. 450. Bio je učenik Sahaka Velikog, Mezropa i Mosesa iz Chorene. Da nauči grčki i sirski, putovao je poput drugih mladića svoje dobi na škole u Aleksandriju, Atenu i Carigrad. U Carigradu je dugo boravio i pisao protiv Nestorija. Glavno polje njegova spisateljskog rada bila je filozofija. Nastojao je spojiti Aristotela i Platona čuvajući pri tom kršćansku nauku. Glavno njegovo filozofsko djelo jesu »Osnovi filozofije« (Sahmank). U tom djelu brani David protiv Pyrrhonista mogućnost spoznaje svrhunaravskih stvari i mogućnost prave filozofije. Preveo je na armenski Aristotelova djela »O kategorijama«, »O hermeneji« (Rečenice i sud), »O kosmosu«, »O krijepostima i manama« i dr. Upravo je začudno, kako je David umio novi i neizglađeni armenski jezik staviti u službu subtilne grčke filozofije. David je napisao i nekoliko homilija za svetkovine Gospodnje, od kojih je najglasovitija ona »O svetom Križu«. Tu je napisao na molbu katolikosa Giuda (466—475) protiv Nestorijevaca, a u 12. stoljeću komentirao ju je Nerses iz Klaya. Preveo je i Porfirijevu »Isagogu«, koju je i komentirao. Davidovi armenski prijevodi Aristotelovih djela imadu veliku kritičku vrijednost za ustanovljenje originalnog teksta, jer potiču iz 5. stoljeća, dok latinski, arapski i nebrehejski prijevodi potiču tek iz 12. i 13. stoljeća.[201]

4. Elische ili Elizej, biskup iz Amaduni-a. Bio je učenik pomenutih velikih armenskih učitelja. Prije nego je postao svećenik, stupio je u službu vojskovođe Vardana Mamikunijca, koji je vodio rat s perzijskim kraljem Izdegardom II. za slobodu svoje domovine, za obranu kršćanske vjere protiv

---

[201] Sr. V. Himpel: »David, armenischer Philosoph« u J. Hergenröther — Fr. Kaulen »Kirchenlexikon«, Freiburg i Br. 1884. 4. str. 1411 ss.

perzijskog magizma i Zoroastrova kulta. Elische je elegantnim armenskim stilom opisao Vardanov rat. Vrativši se iz rata posta svećenik, a onda i biskup u Amaduni-u. Osim »Povijesti armenskog rata« napisao je Elische komentare u Genezu, u Jozuinu knjigu, te u knjige Sudaca i Kraljeva. Klasičkim se smatra njegovo tumačenje Molitve Gospodnje. Napisao je više homilija za monahe, od kojih su slavne ona »o milostinji«, »o muci Gospodnjoj«, »o uskrsnuću Gospodnjem«. Neke od homilija postoje dosada, a neke su izgubljene ili se nalaze zakopane po starim manastirima Velike Armenije u posjedu nesjedinjenih Armenaca, koji se ne brinu mnogo za znanost.[202]

5. Ivan Mandakuni, armenski katolikos (405—485). Taj slavni katolikos rodio se u Tsachnotu u Ašruni. Pripadao je školi Sahaka i Mezropa. Kao potomak slavne armenske porodice Mandakuni i kao katolikos vršio je važnu ulogu u povijesti svoga naroda. Bodrio je lično armenske junake u oslobodilačkom ratu Vahanovu, a onda je preporađao svoju domovinu pastoralnim i literarnim radom. Pribivao je sinodi u Šahapivanu. Konačno je u Ktezifontu za svoju kršćansku vjeru trpio zatvor i muke. Promicao je monaški život. Njegova je zasluga, što je za predstojnika patrijarškog samostana u Ečmiadzinu postavio slavnog historičara Lazara iz Farpa. Redigirao je konačno časoslov, kojim se Armenci do danas služe. Njemu pripisuju armenski literarni pisci 30 djela (govori, poslanice i molitve).[203]

6. Lazar iz Farpa, mlađi savremenik Elische, historičar 5. stoljeća. Bio je predstojnik patrijarškog samostana u Ečmiadzinu, postavljen od katolikosa Ivana Mandakuni-a. Napisao je »Povijest Armenije od 388—485« te »List na Vahana«. Djelo mu je velike vrijednosti.[204]

---

[202] Sr. Msgr Asgian, ibid. str. 479.

[203] Sr. Sim. Weber: Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg i Br. 1903. str. 448 ss, 459 ss, Govori Ivana Mandakuni-a izdani su u armenskom jeziku od Mechitarista u Veneciji god. 1836 i 1860. Njemački prijevod J. M. Schmidt: Heilige Reden des Joannes Mandakuni, Regensburg 1871. Iznova ih prevedoše Sim. Weber i J. Blatz: Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, München 1927. Tom. II. 29-269.

[204] Lazarovu »Povijest Armenije« izdali su u armenskom jeziku Mechitaristi u Veneciji god. 1793, 1807, 1873 i 1891. (isto i »List na Vahana«). Na francuski je djelo preveo S. Ghesarian. Sr. V. Langlois: Collection des historiens, Paris 1869. 12, 253—368. U novo-armenskom jeziku izdao je djelo Chalathean: Lazar iz Farpa i njegovo djelo, Moskva 1883.

7. Koriun, biskup georgijski. Bio je učenik sv. Mezropa. Od njega nam se sačuvalo samo jedno djelo »Život i smrt sv. Mezropa«. Djelo je pisano između 445—451. To je najstarija i najtočnija biografija sv. Mezropa, koja svjedoči o velikom štovanju učenika spram učitelja. Pisana je toplo i klasičnim armenskim jezikom, prostim od helenskih i sirskih natruha. Djelo je uživalo veliki ugled u davnini, jer ga s najvećom pohvalom spominje i Lazar iz Farpa. Iz djela samoga se razabire, da je Koriun bio biskupom u Georgiji, nu ne zna se gdje, jer se ne napominje biskupsko sjedište. Nadalje se razabire iz istoga djela, da je nekoliko godina prije efeškog sabora putovao u Carigrad, gdje je ostao više godina prevodeći grčka djela na armenski jezik. Ne zna se godina njegove smrti.[205]

3. Armenski pisci 6. i 7. stoljeća.

Iza zlatnog doba armenske literature nastalo je iznenada tužno i mračno doba. Razlog su tome bile političke i crkvene prilike. Armenija je izgubila svoju slobodu. Bila je raskomadana. Jedan je dio bio podložan bizantskom carstvu, a drugi se morao boriti za svoju slobodu s brojnim neprijateljima: Perzijancima i Arapima. U to doba vojevanja nije bilo vremena za tihi znanstveni rad. Ljudi su se sakrivali po neprohodnim gorama ili su lutali dolinama bježeći pred neprijateljem. U crkvenom su pogledu Armenci pali u krivovjerje monofizitsko. Pod pritiskom buntovnih monaha zabacili su crkveni glavari kalcedonski sabor i dogmatsko pismo pape Leona Velikoga, te se odvojili potpuno od grčke crkve, a dosljedno i od rimske.

U 6. stoljeću nemaju Armenci ni jednog bogoslovskog pisca.

U 7. stoljeću spominje Msgr Asgian, da je neko svijetlo vjere i znanosti počelo sjati iz armenskog samostana pokrajine Siuni, sagrađenog od Sahaka i Mezropa. Tu se spominju kao pisci monasi Petar, Matuzalem, Moses i Stefan.[206]

---

[205] Koriunovo djelo: »Pripovijest o životu i smrti sv. Mezropa« izdali su Mechitaristi u Veneciji god. 1833, 1854. i 1894. Djelo je na francuski preveo J. R. Emin u V. Langlois: Collection des historiens anc. et mod. de l'Arménie, Paris 869 II. str. 9—16.

[206] Sr. Msgr. Asgian: »La S. Sede e la Nazione armena«, Bessarione 1899, Roma. V. str. 481.

M. Jugie spominje iz 7. stoljeća dva bogoslovska pisca: Teodora iz Khertenavora, koji je pobijao bludnje Ivana Mairakumskoga, te Ananiju iz Širaka (600—650), koji je bio vrlo vješt u orijentalnim jezicima i u matematici, te koji nam je ostavio u naslijeđe: »Govor o Uskrsu« i svoju »Autobiografiju«.[207]

4. Armenski pisci 8. do 11. stoljeća.

Od 8. do 11. stoljeća važniji su ovi armenski bogoslovni pisci:

1. Johannes III. Oznetzi (Ivan Oznijski), armenski katolikos (717—728), zvan »Filozof«. Od njega su nam sačuvana slijedeća djela: »Sinodalni govor« na saboru, držanom god. 719 u Manazkertu, »Govor protiv Paulicijevaca«, »Traktat protiv Fantastika«, »Memoriale de libro Canonum«, te manja liturgička djela »O crkvenim službama«, »O velikom danu Prima Sabbati«, »O noćnici«, »O večernjici«. Pripisuju mu se i dva govora »o blagoslovu nove crkve« i »o posvetilu crkve«.[208]

2. Johannes VI. Patmapan, armenski katolikos (899—931). On je napisao »Povijest Armenije« od početka do god. 925.[209]

3. Ananija, opat samostana Narek, napisao je u 10. st. traktat »Protiv Thondrakita«. Djelo je danas negdje zametnuto.[210]

4. Kosroe Veliki, biskup iz Andzevantza (umro oko god. 972). On je napisao »Komentare u Officium divinum i u molitve svete liturgije«. Stil mu je čist kao u pisaca »zlatnog doba«. Jezik mu je elegantan. U ovim spisima češće naziva Kosroe sv. Petra glavom apostola i osnovom Kristove crkve.[211]

---

[207] Sr. M. Jugie: Theologia dogmatica christianorum orientalium Tom V. Paris 1935. str. 481. Djela Ananije iz Širaka izdao je F. C. Conybeare: Ananias of Shirak (A. D. 600—650). His autobiography. His tract on easter »u Byzantinische Zeitschrift«, t. VI. str. 572—584.

[208] Djela Ivana Oznijskog izdao je J. B. Aucher u Veneciji 1834.

[209] Ova je povijest u armenskom jeziku u Jeruzalemu i u Moskvi god. 1853. od Emina.

[210] Ma da se danas ne zna za tekst ovoga djela, Placid Sukias Somal u svom djelu »Quadro della storia letteraria di Armenia«, Venetiis 1829. str. piše, da je u njegovo vrijeme postojao jedan stari rukopis djela.

[211] Oba komentara izdana su u armenskom jeziku u Carigradu 1730. Latinski prijevod »Chosroe Magni, episcopi monophysiti, explicatio precum missae«, izdao je P. Vetter u Freiburgu i. Br. 1880. Više o njemu vidi Ales. Balzian, La Sede di S. Pietro, Vienna 1853. str. 233 ss.

5. Gregorij iz Nareka, sin Kosroe Velikoga (951—1003, ili prema drugima 1012), nazvan »Armenskim Pindarom«. Napisao je 145 Elegija ili Svetih molitava, komentar u Pjesmu nad pjesmama, komentar u 38. glavu knjige Job, te više panegirika, od kojih su najznamenitiji: u čast Sv. Križu, u čast Bl. Djevici Mariji, u čast svetih apostola. Od njega je i dogmatska poslanica protiv Thondrakita. Zove se »od Nareka«, jer je u mladosti od 20 godina stupio u samostan Narek na monaškom otoku Aghtamar na jezeru Van. Udaljen od svijeta pjevao je sveti mladić svoje anđeoske melodije zvane armenski Meghetik ili Kanz. Te su molitve složene u obliku pjesama, koje se dosada u armenskoj crkvi pjevaju na svetkovine Duhova, Bl. Djevice Marije, Sv. Križa. S literarnog gledišta uživa Gregorij iz Nareka slavu pisca, koji je rijetkom rječitošću znao izražavati svoje misli i koji ih je znao prikazivati pjesničkim zanosom. Bio je branič pravovjerja. Kad su mnogi u Armeniji ustali protiv katolikosa Vahana radi toga, što je prihvatio kalcedonski sabor, usta pustinjak iz Nareka, da odvažno brani patrijara, kalcedonski sabor i Leonovo dogmatsko pismo.[212]

6. Pavao Toronski, protukatolički polemičar 11. stoljeća. Od njega nam se sačuvala knjiga »Protiv Theopista, monaha grčkoga«.[213]

7. Gregorije Magister, grčki vojnički upravitelj u Mezopotamiji (umro 1058). Napisao je više poslanica o raznim predmetima, osobito tri poslanice protiv Thondrakita, koji su se u 10. i 11. vijeku vrlo proširili, te ih je trebalo pobijati. Pisao je i pjesme. »Pjesma in utrumque testamentum« broji 1000 stihova.[214]

8. Petar, armenski katolikos 11. stoljeća, pjesnik. Od njega su se sačuvali himni u čast mučenika i za pokojnike u 8 muzičkih tonova, koji se do danas rabe u armenskom oficiju. Nadalje je spjevao nekoliko hvalospjeva u čast svecima, koji se

---

[212] Sva djela Gregorija iz Nareka izdana su armenskom jeziku god. 1840. Sr. F. Nève, L'Arménie chretienne et sa litterature, Louvain, 1886, str. 256—268. — Sr. Msgr Asgian, op. cit. str. 482.

[213] Knjiga je u armenskomu jeziku izdana u Carigradu god. 1752. Sr. Karapet Ter Mkrčian: Die Paulikianer im bizant. Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893 str. 74.

[214] Pjesnička djela Gregorija Magistra izdana su u Veneciji 1868. Tri poslanice protiv Thondrakita preveo je na njemački Karapet Ter-Mkrčian, op. cit. str. 136—153.

armenski zovu Manghunk, te se pjevaju na psalam »Laudate pueri Dominum«.[215]

5. Novo zlatno doba armenske književnosti.

U 12. stoljeću počinje za armensku bogoslovsku literaturu novo doba, koje se može nazvati opet »zlatno doba«. Razlog ovomu procvatu znanosti dadoše pokušaji sjedinjenja armenske crkve s Bizantom, kao i s Rimom. I grčka i latinska bogoslovska znanost uplivala je sada na Armence, pa ih je potakla na studij, na polemike i na natjecanje.

U ovoj periodi valja spomenuti slijedeće:

1. Nerses IV., armenski katolikos (1166—1173), zvan Glayetsi ili Klayetsi od grada Hrom-Klaya, gdje je stolovao, prozvan je i Snorhali (gratiosus) poradi ljupkosti svoga značaja. Kao mladi monah boravio je u samostanima Skevrah i Kedik baveći se literarnim radom. Rodio se 1102. Po majci je bio u rodu sa starom kraljevskom porodicom Arsacida. Bio je praunuk Gregorija Magistra. Od svoga brata katolikosa Gregorija III. (1113—1166) primi svećenički i biskupski red, a iza njegove smrti posta i katolikos. Car Maunel Komnen posla k njemu u više mahova poslanstvo, da raspravlja o sjedinjenju s Bizantom. U jednom takovom poslanstvu bijaše grčki filozof Theorijan. Nerses je shvatio stvar ozbiljno, te je pripravljao uniju, nu umro je god. 1173. prije, nego je djelo privedeno kraju. Nerses je bio umiljata značaja i odličan govornik, sličan svome savremeniku sv. Bernardu. Pisao je mnogo u stihovima i u nevezanom slogu. Među njegovim pjesmama prvo mjesto zaprema pjesma, koja se zove Hisus Vorti (Jesu Filio), u kojoj daje pjesnički sadržaj cijelog Starog i Novog Zavjeta. Pjesma ima 8.000 stihova. Onda je čuvena »Elegija gradu Edessi« u 2.090 stihova, gdje se opjevava zauzeće grada. Od njega su mnogi himni, kojima se dosada služi armenska crkva. Postoje i dvije metričke homilije: o svetom Križu i o nebeskoj hierarhiji. — Od Nersesovih djela u prozi važne su njegove poslanice, 21 na broj, komentar evanđelju sv. Mateja, molitva za 24 ure dana i noći (koja je prevedena na 36 raznih jezika), panegirik u čast anđela, govor na cvjetnu nedjelju i tumačenje Davidove homilije o svetom Križu.

---

[215] Sr. Msgr Asgian: op. cit. str. 484.

Nerses je bio genij armenskog naroda. S njegova je čela sjala nesamo nebeska svetost, nego i duboka naobrazba spojena s pjesničkim talentom.[216]

2. Nerses Lampronetzi, nadbiskup iz Tarza. Rodio se 1153. u Lampronu u Ciliciji kao sin armenskog dinasta Oschina II., dok je po majci poticao iz kraljevskog roda Arsacida. Kao dječak od 16 godina bio je od svog strica Nersesa IV. posvećen za svećenika. God. 1176. postao je nadbiskup u Tarzu. Bio je najveći i najiskreniji pobornik sjedinjenja s rimskom crkvom. Umro je mlad u dobi od 45 godina god. 1198., pošto je doživio pravo sjedinjenje Male Armenije s Rimom. Nerses Lampronski je najplodniji armenski pisac. Izvrsno je poznavao armenski, grčki, latinski, sirski i koptski, pa je bio sposoban i da prevodi i da stvara. Od njegovih djela valja spomenuti osobito ova: »Sinodalni govor o sjedinjenju crkava«, održan u Hrom-Klayu god. 1179., nadalje »Tumačenje armeske liturgije«, komentare u Psalme Davidove, knjige Salamonove i 12 manjih proroka, homilije, poslanice, liturgičke pjesme, te »Životopis Nersesa Klayskoga u stihovima«. Od njegovih prijevoda valja spomenuti »Životopis otaca pustinjaka«, komentar u Apokalipsu od Andrije Cezarijskog i »Dialoge sv. Gregorija Velikoga«, kao i »Životopis Gregorija Velikog«.[217]

3. Gregorije IV. Tegha, armenski katolikos, nasljednik Nersesa IV. (1173—1193). On je iza smrti katolikosa Nersesa IV. nastavio pregovore s carom Manuelom, a kasnije s carem Aleksijem III. za sjedinjenje. Pri tom se služio kao svojim legatom Nersesom Lampronskim. U tom poslu napisao je Gregorij šest dogmatskih poslanica. Od ovih su dvije uprav-

[216] Velepjesan Hisus Vorti preveo je na njemački P. Vetter u »Tübinger Theol. Quartalschrift« 1898 str. 239—276. Elegiju o padu Edesse izdao je armenski i francuski E. Dularier: Historiens arméniens des croisades, Paris 1869. str. 226—229. Pjesnička djela Nersesova izdana su armenski u Veneciji 1830. Prozaička djela Nersesova izdao je u latinskom prijevodu J. Cappelletti u Veneciji 1833 pod naslovom: »Sancti Nersetis Clayensis, Armenorum catholici, opera nunc primum ex armenio in latinum conversa notisque illustrata«, 2 sveska.

[217] Sr. P. Vetter: »Nerses von Lambron« u J. Hergenröther- -Fr. Kaulen: »Kirchenlexikom«, Freiburg i. Br. 1895. 9. str. 162 ss. »Sinodalni govor o sjedinjenju« izdan je u armenskom originalu i latinskom prijevodu od Paschala Auchera u Veneciji 1812. — Tumačenje armenske liturgije« izdano je armenski u Veneciji 1847. »Komentar u manje proroke« izdan je armenski u Carigradu 1826. Literaturu za život Nersesa izbraja Plac. Sukias Somal u djelu: Quadro della storia letteraria di Armenia, Venecija 1829. str. 94 ss.

ljene caru Manuelu Komnenu, a jedna carigradskom patrijaru Mihajlu Anchialskom.[218]

4. Ignacije i Sergije ili Sarkis, armenski učitelji i egzegeti 12. stoljeća. Ignacije je napisao »Komentar u evanđelje sv. Luke«, a Sergije »Komentar u sedam katoličkih poslanica«.[219]

5. Mekhitar Gosh (umro 1207) pisao je mnogo, ali se nije sve do danas sačuvalo. Na molbu Stefana, katolikosa albanskoga, napisao je »Nomocanon«. Od njega se sačuvao i »Komentar u proroka Jeremiju«.[220]

6. Johannes Vanakani ili Cenobita, učenik Mekhitara Gosha (umro oko 1250). Među inim napisao je »Komentar u knjigu Jobovu«, »Knjiga pitanja iz Starog i Novog Zavjeta«, »Govor o vjeri«, »Pitanja i odgovore o raznim predmetima«.[221]

7. Vartan Veliki (umro 1271), učenik Ivana Vanakani, bio je historičar, egzeget, bogoslov i pjesnik svetih pjesama. Napisao je: »Sveopću povijest« od stvorenja svijeta do god. 1269., »Komentare u Petoknjižje Mojsijevo, u Psalme, Pjesmu nad pjesmama i u proroka Danijela«, te razne homilije. Vartanu Velikomu pripisuju se dva polemička djela protiv Latina, i to »Opomene Armencima« i »Pobijanje poslanice rimskih biskupa kralju Haytonu«.[222]

8. Stefan Orbelijan, biskup iz Siuni-a (1287—1304). On je napisao »Historičku knjigu o povijesti pokrajine Siunijske«, zatim polemičko djelo protiv kalcedonskog sabora pod naslovom »Tzernak« u dvije knjige i polemičku poslanicu sjedinjenom patrijaru Gregoriju VII.[223]

9. Mekhitar Icevrenski, armenski polemičar 13. stoljeća. Napisao je opsežni traktat protiv primata rimskog biskupa, koji je bio osuđen na jednoj sinodi sjedinjenih Armenaca u Sisu.[224]

---

[218] Poslanice izdadoše Mechitaristi u Veneciji god. 1838.

[219] Djela su izdana u armenskom jeziku u Carigradu 1735 i 1743.

[220] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 485.

[221] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 486.

[222] »Sveopća povijest« izdana je armenski u Veneciji 1862. — Komentar u Psalme izdan je u Astrahanu g. 1797. — Komentar u proroka Danijela u Carigradu god. 1826.

[223] »Tzernak« izdan je armenski u Carigradu god. 1755., a »Povijest pokrajine Siunik« u Moskvi god. 1861. Ovu je povijest na francuski preveo Brosset: Histoire de la province de Siunik par Stephanos Orbelian, Petersbourg 1864—1866.

[224] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 486.

10. Johannes Orodnatzi, opat samostana Abragunskog, pisac 14. stoljeća. Ostavio nam je »Komentare u evanđelje sv. Ivana i u poslanice sv. Pavla«, te više homilija. Premda nije učio ni jedne dogmatske bludnje, služio se katkada monofizitskim formulama o utjelovljenju Kristovu. Bio je veliki protivnik »Sjedinjene braće« (Fratres unitares) koji su za volju sjedinjenja odbacivali armenske običaje i obrede, pa primali latinske.[225]

11. Gregorije Dathevatzi, učenik pomenutog opata Ivana iz Abraguni-a (1340—1411). Njegova su djela: »Knjiga pitanja« iz god. 1397., gdje raspravlja najprije o raznim zabludama nevjernika i krivovjeraca, a onda govori o Bogu Stvoritelju, o čovjeku, o utjelovljenju Sina Božjega, o općem sudu; nadalje: »Zbirka govora za cijelu crkvenu godinu«, »Komentari u knjige Salomonove, u Joba, Izaiju i tri evanđelja«, »Komentari u kanonske časove armenskog oficija«. On poput svoga učitelja vrlo revnuje za očuvanje armenskih običaja i obreda, udara na latinizaciju, pa pokadšto udara i na vjeru latinske crkve. Nu crpe svoje znanje i iz latinskih izvora, iz djela, što su ih Fratres unitores preveli, pa se tako kod njega nađu razne oprečnosti misli i nazora.[226]

12. Toma, opat samostana Medzoph, pisac 15. stoljeća. Napisao je »Povijest Tamerlana, mongolskog tirana« sve do god. 1447, zatim »Komentar u proroka Danijela«, te »Obred sakramenta posljednje pomasti« prema armenskom i latinskom ritualu. Komentar mu je slab.[227]

6. Armenski pisci 16. do 19. stoljeća.

Od 16. stoljeća dalje ide nova perioda armenske ilterature. U to doba nalazimo vrlo malo pisaca kod nesjedinjenih Armenaca, koji bi se bavili dogmatskim pitanjima. U 18. sto-

[225] Mnogi sjedinjeni armenski pisci brane pravovjernost Ivana Orodnenskog. Tako Johannes de Serpos: Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena, Venecija 1786. II. 115—119.

[226] »Knjiga pitanja« izdana je armenski u Carigradu god. 1727. izuzev dio o *Muslimanima*. »Zbirka govora« izdana je u Carigradu godine 1741.

[227] »Povijest Tamerlanova« izdana je u Tiflisu god. 1892. Izvadak iz te povijesti s bilješkama u francuskom jeziku izdao je F. Nève pod naslovom: »Études sur Thomas de Medzoph et sur son Historire de l'Arménie au XV. siècle u »Journal asiatique« 1855. br. 13.

ljeću nalazimo dvojicu, koji su pisali polemičke spise protiv rimske crkve. To su Georgije Meklajem i Jakob Nalian.

1. Georgije Meklajem je pitomac armenskog kolegija u Parizu u prvoj polovici 18. stoljeća. Od njega imamo: »Knjigu kontroverzija«, razdijeljenu u dva dijela: u prvom dijelu raspravlja o postu i nemrsu u istočnim crkvama, a u drugom o armenskom općem patrijaratu (djelo je štampano u Carigradu 1734), zatim »Pravo tumačenje sedam sakramenata«, u kojemu ima dosta bludnji, te »Zbirku mjesta latinskih otaca o jednoj naravi u Kristu« (štampano u Carigradu 1749).

2. Jakob Nalijan, armenski katolikos u Ečmiadzinu (1741—1764), koji je malo prije smrti prihvatio sjedinjenje s Rimom. Njegova su djela: »Vem avado« (Pećina vjere), kojoj je glavna svrha pobijati rimsku crkvu i primat pape, »Tumačenje knjige molitava i četiriju homilija Gregorija iz Nareka«, »Duhovna oružana«, gdje pobija Židove, izlaže kršćansku nauku muslimanima prikazuje crkvenu povijest muslimanima.

U najnovije doba imadu nesjedinjeni više odličnih pisaca:

3. Mguerdič Emin (1815—1890). Pisao je armenski i ruski. Djela mu je iza smrti izdao Gr. Chalathianz. Armenski su pisana djela: »Istraživanja o jeziku, povijesti i literaturi Armenije« (Moskva 1898), »Zbirka kanona i svetih pjesama armenske crkve« (Moskva 1879). Ruski je pisano djelo: »Prijevodi i rasprave o religioznoj literaturi Armenije« (1859—1882), »Apokrifi«, »Životi svetaca«, »Homilije« itd. (Moskva 1897).

4. Karapet Ter Mkrčian, pisac poznatog djela u njemačkom jeziku: »Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien« (Leipzig 1893).

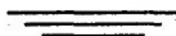
5. Arsak Ter Mikelian, koji je napisao »Die armenische Kirche« (Leipzig 1892) i »Dogmatska nauka armenske crkve« (armenski), djelo odobreno od nesjedinjenog katolikosa armenskog u Ečmiadzinu (izdano u Tiflisu 1900).

5. Malahija Ormanian, koji je napisao slijedeća djela: »Le Vatican et les Arméniens« (Rim, 1873), »L'Église arménienne, son histoire, son régime, sa doctrine, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son present« (Paris 1910). Šteta, što Ormanian u tom svom inače dobrom djelu pogoduje protestantizmu.

6. Ervard Ter Minassiantz, koji je izdao raspravu u njemačkom jeziku: »Die armenische Kirce in ihren Beziehungen zu syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts« (Leipzig 1904).

U posljednjim stoljećima vodili su glavnu riječ u literaturi armenskoj katolički Armenci, naročito učeni Mehitaristi u Beču i Veneciji. Oni su si stekli ogromnih zasluga za proučavanje armenske nacionalne i crkvene povijesti, literature, nauke i discipline. Nu o njima će biti govor na posebnom mjestu.

(Nastavit će se)



goslovio ih u njihovu plemenitom i požrtvovnom idealnom nastojanju i radu za dobro bližnjega.[1]

2. Audijencija je muške omladine Katoličke Akcije održana dne 10. studenoga 1940. Tom je zgodom sv. Otac napose naglasio važnost kršćanske vjere kod mladih ljudi, po kojoj oni dobivaju snagu i zanos: neka sveobuhvatno i širokogrudno prodiru s njom u tajne znanosti i teže za napretkom, neka im vjera svlada sve predrasude, i prelazi preko ljudskog obzira; neka se ne boji zapreka u radu ni prijetnja protivnika; neka rodi ljubavlju k braći ljudima, te neka im bude poticaj na djelo i hrabro nastupanje u borbi za istinu i pravicu.

»Nekada je mlade ljude u tom nastojanju sokolilo društvo, škola i obitelj; na omladinu se pazilo i čuvalo je kao zjenicu oka; danas je upravo obratno: opasnost i zavađanje na svakom koraku. Suvremenoj se omladini valja muški oprijeti: a) materijalizmu naših dana, b) vjerskom indiferentizmu, c) poganskom senzualizmu i d) ludoj težnji za uživanjem«. Sv. Otac im citira Vergila i raščinja misli: Tu ne cede malis, sed contra audentior ito! (6, 95) i onu drugu: Macte nova virtute puer, sic itur ad astra! (9, 64).

Hvali napose njihov organizatorski nastup za pohađanje sv. mise u raznim društvenim slojevima (»campagna su santa messa«), svraća njihov pogled i misao na činjenicu, da je kršćanskoj i katoličkoj omladini Crkva mati, Krist učitelj, a presv. Euharistija hrana![2]

Svećenici koji vode organizacije jedne i druge omladine po našim selima i gradovima, valjalo bi da te nagovore dobiju u potpunom prijevodu. da ih komentiraju od riječi do riječi sa članovima svojih omladinskih organizacija. Imamo po Hrvatskoj mladih svećenika, kojima bi ovakav posao trebao ležati na srcu.

prof. A. Ž.

»Moli se za tihu sućut«. — Na osmrtnicama kako ih iza smrti pojedinih katoličkih vjernika običavaju rođaci ili roditelji izdavati napose štampane ili otisnute u dnevnim listovima, čitate ponegdje na koncu i obavijest: »moli se za tihu sućut«. Ta mi je neobična molba za »tihu sućut« — upala u oči.

Otkud je katolicima došla misao moliti za »tihu sućut?« Da to nije mehaničko nasljedovanje liberalnih Židova, nekih nekatolika, nevjernika koji u »tihoj sućuti« nazrijevaju sve što mogu dati pokojniku? Doista: na njihovim se osmrtnicama redovno nalazi ta fraza, koju poprimaju i neki katolici.

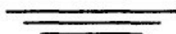
Čuo sam za razumijevanje te fraze u smislu, da se njom otklanjaju u konvencionalnoj formi usmene i pismene izjave saučešća i posjeti, možda i vijenci i sl. Protiv takova tumača ne može, razumije se, biti prigovora. — Lično međutim nagi-

[1] AAS XXXII (1940), br. 11, str. 409 i sl.
[2] AAS XXXII (1940), br. 12, str. 452 i sl.

njem mišljenju, da na osmrtnicama katoličkih vjernika nema mjesta molbi za »tihu sućut«.

Katolici vjeruju u moć molitve i mole se za duše svojih preminulih, prikazuju za njih sv. mise i dobra djela. Na osmrtnicama redovno označuju mjesto i vrijeme kad se služe sv. mise zadušnice za pokojnika. S tim se činima ne može usporediti nikakova »tiha sućut«; ako ona nije upravljena k Bogu kao Gospodaru života i Ocu milosti u cilju, da bude blag i milostiv duši pokojnikovoj — nema ona nikakove zasluge kao ljudski čin. Ako je pak tako upravljena, onda nije sućut nego molitva, pa je treba označiti imenom koje joj pripada. Nije li pak upravljena k Bogu nego roditeljima ili rođacima pokojnika, nema joj mjesta na osmrtnici. U tom bi slučaju taj izraz čak mogao imati značenje kojim dolazi do izražaja uvjerenje, da je još jedino onima koji ostaju na životu moguće iskazati »sućut«, a s onim koji je umro — da je sve svršeno. Ovakovo bi značenje te fraze na osmrtnicama katoličkih vjernika bilo samo jedan opoziv njihove vjere u prekogrobni život.

Ne će biti suvišno da gradski (a gdje je potrebno i seoski) dušobrižnici upozore svoje vjernike, da ne poprimaju ove suvišne novotarije. **prof. A. Ž.**



RECENZIJE.

S. Zimmermann, Die Begründung der Wahrheitserkenntnis. (Bulletin international de l'Académie yougoslave des sciences et des beaux-arts de Zagreb). Zagreb, 1940. Tisak tiskare Narodnih Novina, 8°, str. 52.

Malena knjižica, ali zlata vrijedna. Tkogod se bavio filozofskim pitanjima o našoj spoznaji i pitanjem, da li je istina pristupačna našemu umu i da li možemo biti doista sigurni o njezinoj objektivnosti, taj znade na kolike teoretske poteškoće nailazi kod toga naš um. Dr. Zimmermann iznosi postepeno u dijalogu između skeptika i filozofskog kritičkog dogmatičara poteškoće, koje muče skeptika i toga skeptika dovodi do priznanja, da apsolutna skepsa sadržaje protuslovlje, a za tim ga redom dovodi do uviđanja, da čovjek može postići potpunu očevidnost o objektivnoj spoznaji istine. Sve to se zbiva dubokom analizom spoznajnog čina, kojim dolazimo do nekoga objekta, koji je neovisan o našem činu suđenja — a taj je objekat, bez obzira na transcendentnost predmeta izvan nas, sam naš »ja«, koji nam je sa svijesnim djelovanjem dat. Sve to se odigrava pod prvom točkom: Dialog zwischen dem Skeptiker und Dogmatiker. U točci: Einsicht und Sachverhalt, tumači pobliže, kako nam se očituje stvarnost, koja je neovisna od naših subjektivnih doživljaja i napokon pod naslovom: Die Wahrheitsbefähigung izlaže, kako je naš razum sposoban za spoznaju istine i kako se podudara s objektom spoznaje. Dakako, da ovdje ne možemo ulaziti u podrobniji prikaz svega toga. Nu tkogod se već bavio tim teškim problemima, morat će, pročitavši ovu raspravu poznatog našeg stručnjaka, priznati, da Dr. Zimmermann zaista ne zaobilazi poteškoća u filozofskim problemima, nego nastoji da ih prozre do dna i da ih ruši u njihovim temeljima, a onda jakim konstruktivnim radom utire put k spoznaji istine. Kako je rasprava pisana njemačkim jezikom, uvjereni smo, da će naći jakoga odjeka i zasluženu pažnju i u stranom svijetu.

P. dr. T. Harapin.

Snoj dr. Andrej, Uvod v Sveto Pismo Nove Zaveze. Ljubljana 1940, 8°, str. 188.

Prije nekoliko mjeseci dao nam je ugledni pisac, profesor Novoga Zavjeta na Bogoslovskom fakultetu sveučilišta u Ljubljani, u našoj domaćoj teološkoj literaturi već dugo vremena poželjni priručnik introdukcije u Novi Zavjet, koji je osobito bio potreban našim studentima teologije. Na prvi nam pogled upada u oči, da priručnik razmjerno kratak opsegom, ali vrlo pregledan sadržajem, a kritičkom obradbom i poznavanjem savremene stručne literature sasvim na naučnoj visini. U rasporedu građe drži se uobičajenog redosljeda.

Nakon kratkog uvoda o pojmu i opsegu novozavjetnih knjiga Sv. Pisma podaje u najglavnijim crtama povjesni pregled ove discipline, zatim pregled najnovije katoličke i protestantske literature, a od pravoslavnih napose napominje priručnike introdukcije NZ, što su ih napisali: V. G. Roždestvenskij (S. Peterburg 1878), D. Stefanović (Sr. Karlovci 1913), i V. Janić (Beograd 1924). Po tom slijedi I. dio: Opći uvod u NZ, gdje se izlaže povijest kanona i teksta NZ, a napose je za naše prilike važno u povijesti prijevoda opširno poglavlje o starom crkvenoslovenskom prijevodu i najznatnijim starim rukopisima toga prijevoda, koji sižu do druge polovice 10. vij. Budući da se učeni pisac napose bavio ovim pitanjem i o njem objelodanio posebnu svoju studiju, to je ovdje ukratko skupio sve kritične rezultate o tom pitanju. Svakako je važna činjenica, da su kod slavenskog prijevoda imali najjači udio sv. braća Ćiril i Metodije, iako se ne može s potpunom sigurnošću utvrditi, da su oni dali Slavenima prijevod cijeloga Sv. Pisma. Druga je važna činjenica, ukoliko su izvjesni dijelovi sigurno prevedeni od sv. braće, utvrđeno je, da je njihov prijevod bio vrlo kritičan i jezički dotjeran, te odaje da su sv. braća bila vrsni poznavaoci izvornih jezika Sv. Pisma, a jednako verzirani i u egzegezi i teologiji. Premda još nije potpuno objašnjeno pitanje, koje su se recenzije teksta Sv. Pisma držali u prevođenju sv. braća, ipak je do sada utvrđeno, da se nisu na laku ruku priklanjali carigradskoj recenziji, koja im je bila najpristupačnija, nego su u velikoj mjeri uvažavali također palestinsku i aleksandrijsku recenziju.

U posebnom uvodu u pojedine knjige NZ utvrđuje autenciju pisaca, daje pregled sadržaja, govori o svrsi i o filološkim osebinama pojedinih knjiga, upućujući naposljetku na najglavniju egzegetsku i specijalnu literaturu. Kod sinoptičkog pitanja izlaže najglavnije smjerove pokušaja, kako da se to pitanje riješi, ali još do danas nije potpuno riješeno, premda je mnogo svijetla u nj unio zaslužni stručnjak rimski biblicista P. Vanutelli. Kod Ivanova evanđelja zaustavlja se opširnijom bilješkom na pitanje autencije ulomaka Iv. 5, 3 b. 4 i 7, 53—8, 11; zatim kod autencije 21. glave, priklanjajući se opravdano razlozima za njihovu autenciju (str. 99—101).

U smjerovima tumačenja Apokalipse naglašuje, da se ne može usvojiti nijedno jednostrano ekskluzivno tumačenje nego nam kod tumačenja mora biti putokazom osnovna misao te knjige: da se u njoj u alegorijskim slikama proročki ocrtava borba između dobra i zla diljem čitave povijesti Crkve Kristove.

Vrlo dobro pristaje na svršetku knjige kratki geografski pregled Palestine, kao i hronološki pregled najznatnijih događaja i tekstovi najvažnijih dokumenata za autenciju kanona NZ, n. pr. tekst Papira P^{32} Muratorijeva fragmenta i faksimili: papirov fragment P^{13}, zatim iz vatikanskog (B) i Bezina te glagolskog Asemanovog kodeksa.

Priručnik je pisan jasnim i laganim stilom i vrlo pregledno, oprema ukusna. Djelo preporučujemo naročito studentima teologije i svećenicima, a moći će ga s velikom korišću upotrebljavati i inteligentni lajici.

Dr. J. Oberški.

Dr. Carolus Nežić, De Pravoslavis Jugoslavis saec. XVII. ad catholicam fidem reversis necnon de eorum conceptu Romanae Ecchesiae, typis poliglottys Vaticanis. 1940.

Disertacija obasiže 156 stranica. Branio ju je pisac kao pitomac zavoda Sv. Jeronima godine 1935. na visokoj papinskoj univerzi Gregoriani. Veliki dio vrlo važnih dokumenata na starom slovenskom jeziku pronašao je pisac s velikim trudom u arkivu Svete Kongregacije De Propaganda Fide. Tako je prvi put izdao poslanicu metropolite Jovana, arhimandrita Besariona, igumana Pavla i oca duhovnoga Nektarija i svih monaha manastira Mileševo papi Klementu X. dana 6. XII. 1676 (pag. 61—65). Pisac ove recenzije pronašao je tu poslanicu u arkivu Propagande god. 1925. i premio ju je za drugi svezak svoje edicije »De relationibus Slavorum Meridionalim cum Sancta Sede Apostolica saeculis XVII. et XVIII«. (Zagreb 1926), pa je radostan, da je dr. Nežić posve neovisno od toga prvi na svijetlo izdao ovu važnu poslanicu, koja svjedoči, kako tadanja unija nije nikakvo djelo Austrije ili koga drugoga političkoga faktora nego pravi poriv za jedinstvom vjere u borbi protiv Turaka i Grka, i to više protiv nasilja grčke crkve nego li protiv turske političke vlasti, jer je baš u to vrijeme bizantinizam htio satrti slavensku crkvu u prah i pepeo. S toga stanovišta imadu se promatrati i svi ostali pokušaji unije u to doba na Balkanu: u Crnoj Gori, u Paštrovićima, na Svetoj Gori Atosu, u Zavali u Hercegovini, u manastiru Krki sv. Mihajla za vrijeme metropolite Epifanija, u manastiru Hopovo u Srijemu, u manastiru Morači uznesenja Blažene Bogorodice, u manastiru sv. Gjurgja kod Berana i u gornjoj Hrvatskoj u manastiru Marči na imanju zagrebačkih biskupa. Na čelu svih tih pokušaja stajali su pećski patrijarsi: Jovan Pajsije i Gabrijel.

Današnji pravoslavni historičari htjeli bi tim pokušajima unije udariti politički žig na čelo. Ti pisci ono doba opće kršćanske solidarnosti pod vodstvom rimskih papa promatraju u duhu kasnijih narinutih ideja preko ruskoga svepravoslavlja, koje je zbilja dalo pravoslavlju na Balkanu jedino političko lice. Dr. Nežić donosi iz arkiva Propagande i latinski prijevod te poslanice.

Dalje donosi dr. Nežić po prvi put poslanicu Mardarija, biskupa Crne Gore iz godine 1639. rimskom papi Urbanu VIII. (str. 69—72). U »De relationibus« str. 7 u indeksu naveden je čitavi snop dokumenata, koji su pronađeni u istom arkivu o uniji u Crnoj Gori.

Dr. Nežić iznosi po prviput poslanicu istoga Mardarija kardinalu Fr. Barberini od 25. I. 1640 (str. 77—80). Jedna i druga poslanica iznesena je ne samo lijepim ćirilovskim slovima na starom slovenskom jeziku, nego i na latinskom prijevodu, koji je načinjen za kardinale kongregacije, da mogu o ovom predmetu vijećati i zaključivati. Uopće je u to doba papinska kurija vodila veliku brigu za vjerski i politički život na Balkanu braneći tamošnje kršćane od navala turskih i bizantinskih. Niti jedan list, koji je došao iz tih krajeva u Rim, pa makar kako bio nerazumljiv, nije ostao bez odgovora i bez riješenja. Svakoj i naj-

manjoj sitnici podavala se velika važnost. Isto se tako postupalo sa izaslanstvima iz balkanskih zemalja. Ona su bila primana od kardinala kongregacije s najvećom pažnjom i ljubavlju. Opća sveta Crkva je do konca mogućnosti iskazala svoju ljubav progonjenoj kršćanskoj braći po grčkom bizantinizmu, koji je imao glavno svoje uporište u političkoj jakosti porte. Baš taj bizantinizam sve je jače huškao turske političke odgovorne faktore u to doba, da nastupaju protiv katolika i protiv unije. Koga bi Turci uhvatili na djelu, svukli su mu živom kožu, kao što se to dogodilo metropoliti Pajsiju, koji je iza 1648. nosio papi unionističku poslanicu srpskoga sabora u manastiru Morači. Prijavio ga je pratilac grčki monah Turcima u času, kad je imao u primorju sjesti na lađu i otploviti prema Italiji.

Dr. Nežić po prviput iznosi poslanicu istoga Mardarija na sekretara Kongregacije De Propaganda Fide od 2. oktobra 1640. i to iz manastira Mahine. Uopće taj Ingoli ili Ingolus bio je najveći zaštitnik slavenskih crkvi. On je poznao sve vjerske pokrete na Balkanu do malih sitnica i stavljao na sjednice kardinala na rješavanje ne samo velika nego i najneznatnija pitanja. I današnji glavni arhivar (arhivista generale) Mons. Monticone Giuseppe pozna do u sitnice prilike u svim slavenskim crkvama. Razumije više slavenskih jezika i već nekoliko desetaka godina radi u arkivu Propagande. Svaki onaj, koji iz slavenskih strana dolazi na studij arkiva, primljen je od njega s najvećom ljubavi.

Dr. Nežić donosi po prviput i poslanicu monaha Besariona rimskom papi i Kongregaciji od 2. X. 1640. na staroslavenskom jeziku ćirilicom i na latinskom prijevodu (str. 86—88). Osim toga iznosi i druge vrlo važne dokumente ćirilovske, pa baš radi toga ova studija dra Nežića uz svoju dogmatsku vrijednost dobiva i veliku vrijednost za svakoga historičara, koji će se ovim predmetom baviti. Tako je prvi historijski dio Nežićeve disertacije do str. 115 otkrio nove puteve u studiju vjerskoga stanja i gibanja na Balkanu u 17. stoljeću. Ti su dokumenti najjači udarac za one neobjektivne historičare, koji bi na svu silu htjeli prikazati svetu Rimsku stolicu sa stanovišta prozelitizma i propagande, a ne sa stanovišta opće kršćanske ljubavi, dobročinstava braći kršćanskoj u najvećim nevoljama i progonima. Pape su naime u to doba obilno dijelili darove sirotnoj braći po svim važnijim središtima srpske crkve bez obzira na to, da li su bili za sjedinjenje ili ne. Njihova dobročinstva protezala su se i na široke mase naroda kao na području rijeke Trebinjčice, gdje su kršćani pod svojim vojvodama dizali ustanke protiv bizantinizma.

Drugi dio rasprave je dogmatski (str. 116—147). Tu Nežić u zbijenoj dogmatskoj formi iznosi rezultate svoga historijskoga istraživanja. Svi ti listovi i poslanice i dokumenti sadržavaju naime u sebi dogmatske izjave najvećega značenja. Iz njih se vidi priznanje primata sv. Petra i njegovih nasljednika. Definicije primata rimskih biskupa tako su točne, da bi se jedva mogle preciznije izraziti u kojoj katoličkoj dogmatici.

Nikodim Milaš, poznati protivnik katolicizma, sa svim bijesom i neobuzdanošću, kazao je u svoje vrijeme, da su te dokumente pisali latinski misionari i »fratri« i da su svi od reda falzifikati. Međutim jezik,

sama stilizacija dokumenata, sadržaj, zatim lica, koja su te dokumente nosila u Rim i tamo dugo vremena boravila; papinski odgovori, do temelja su pobili to Milaševo mišljenje.

I ovaj dio rasprave dra Nežića je od velike vrijednosti, jer je tu traktat De Ecclesia prikazan u posve novom svijetlu, s novom apologetskom jakošću i vedrinom.

Na koncu je dr. Nežić dodao indeks osoba i mjesta i nacrtao kartu zemalja, u kojima su se zbivali opisani događaji, što samoj raspravi daje posebnu vrijednost.

U svemu ova je disertacija veliki doprinos znanosti kako historijskoj tako i dogmatskoj. **Dr. Janko Šimrak.**

Čepon Ludvik, Nauk sv. Avguština o stvarjenju. Inauguralna disertacija. Ljubljana 1940. 8°, 88 str.

Pitanje egzegeze Mojsijeva heksaëmerona bilo je svagda, a i danas je aktuelno među biblijskim problemima. U patrističkoj literaturi svakako je najzanimljivije poglede o tom pitanju imao sv. Augustin, koji se u tri navrata bavi izravno objašnjavanjem Geneze, a četvrti puta usput u svojim duhovnim refleksijama »Confessiones«, ali svaki puta nailazio je na poteškoće, kojih nije mogao potpuno riješiti. Kako i danas postoje različite teorije o tumačenju heksaemerona, svakako je zanimljivo usporediti pokušaje Augustinovih tumačenja, koji je bio u filozofskom naziranju znatno pod uplivom neoplatonskog filozofskog sustava, s današnjim teorijama. Pisac je izložio Augustinovo poimanje nauka o stvaranju, njegovu vremenitost, slobodu i motiv, zatim poimanje tvari, poimanje tako zvanih »rationes seminales«, nazor o razvoju živih bića, i nauka o stvorenju čovjeka, te napokon o poimanju šestodnevja. U posebnom poglavlju raspravlja o pitanju Augustinova nazora o evoluciji, koji se nipošto ne može smatrati identičnim s poimanjem modernog evolucionizma. U svemu vidi se, da je već sv. Augustin prema ondašnjim nazorima o svijetu nastojao dovesti u sklad izvještaj Sv. Pisma sa naučnim i filozofskim pogledima onoga vremena o svijetu.

Ova je disertacija lijep prinos o pokušaju sistematskog izlaganja Augustinova nazora o stvorenju, i zato je preporučujemo. **Dr. J. O.**

O. Šetka dr. Jeronim, Hrvatska kršćanska terminologija, I. dio, Hrvatski kršćanski termini grčkoga porijekla, Šibenik 1940, 8° str. 210, cij. s poštarinom Din 60.—. Naručuje se kod pisca, Franj. samostan, Sinj.

Među izdanjima franjevačke bogoslovske biblioteke u Makarskoj ovo djelo zaslužuje posebnu pažnju, jer nam pruža nešto novo iz posve neobrađenog polja kod nas. Slična naučna djela o utjecaju kršćanstva na stvaranje terminologije nalazimo kod Nijemaca od Raumer-a, Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache, Stuttgart 1845., kod Rusa od F. Buslaev-a, O vlijanii christianstva na slavjanskij jazyk, Moskva 1848; dalje od F. Miklošića, Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen, izdao od bečke Akademije u »Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe, B. XXIV. g. 1876; kod Čeha od A. Frinta, Naboženské názvosloví československé, Praha 1918; kod Poljaka od E.

Klich-a, Polska terminologja chrześcijańska, Poznanj 1927. Kod nas Hrvata nalazimo u tom pogledu samo djelomične pokušaje u različitim raspravama filologâ Miklošića, Jagića, Skoka i drugih, ali cjelovitog djela na tom polju još do sada nismo imali.

S obzirom na sadržaj pisac izlaže najprije u Uvodu nekoliko općenitih napomena o utjecaju kršćanstva na stvaranje posebne terminalogije u jezicima pokrštenih naroda, kod čega je igrao važnu ulogu ponajviše duh semitskih jezika: hebrejskog i aramejskog, a po tom grčkog helenističkog.

Što se tiče sustava obradbe, pisac reda pojmove abecednim redom. Kod glavnoga termina označuje osnovno značenje riječi, objašnjujući najprije njezino grčko etimološko značenje, zatim historijat, kojim je putem riječ došla u naš jezik, da li je u našem jeziku izmijenila svoje prvotno značenje ili dobila još kakvo novo, da li se još danas upotrebljava, ili je zamijenjena kojom drugom ili novom riječju. Svagdje navodi pisac potvrdu iz naših starijih i novijih pisaca, bilo beletrističke, poučne ili naučne literature. Na kraju je dodano kazalo grčkih riječi.

Osobito je zanimljivo zapažati, kako su mnoge riječi u pučkom govoru deformirale svoj prvotni oblik, jer nam to otkriva mnoge zakone promjena u jezičkoj fonologiji.

Ne zalazeći u potankosti možda ne će biti na odmet da stavim samo dvije tri opaske. Na str. 132 dolazi riječ »koljivo«, koju pisac objašnjava grčkom riječju κόλυβα (od κόλυβον) = kuhano žito. Čini se, da ova riječ nije originalno grčkog, nego hebrejskog podrijetla, gdje postoji imenica: קָלִי ili קָלִיא = prženo žito; od istoga korjena ima i arapska imenica »kalijat« s istim značenjem. Vjerojatno je dakle, da je iz semitskih jezika primljena kasnije u grčki, a odatle je došla k pravoslavnima. Na istoj stranici (132) dolazi riječ »kondak«, objašnjena prema grčkom κοντάκιον od koje nije daleko latinska riječ »canticum«. Na str. 190 govori se o riječi »sakos«. Ova dolazi ne samo u grčkom, nego i u hebrejskom שַׂק = opora haljina od dlake cilicijskih koza, pa se zato latinski naziva »cilicium«. Kod objašnjavanja riječi »pentekosti« (str. 174 s) moglo se spomenuti i slovenački izraz »binkošti«, a u nekim krajevima na hrvatsko-slovenskoj međi hrv. Zagorja »finkošte«. Pod slovom F možda bi se mogla spomenuti i riječ »filetizam«, koja se čuje u novijoj teološko-filozofskoj literaturi (od korjena φιλέω i ἔθος za sklonost prilagođivanja crkvenog života narodnim običajima, svojstvena u pravoslavnim crkvama.

Knjiga će dobro doći filolozima, bogoslovima i svećenicima, pa je toplo preporučujemo. **Dr. J. O.**

A. M. van der **Mensbrugghe: Anakephalaiosis La Recapitulation: Uspostava (svega u Kristu).** 128 strana u maloj osmini, Gand. Belgique, Cour du Prince 5 ; tiskano kao rukopis u vlastitoj nakladi 1940., 12 fran. belg. Poštanski ček piščev: Gand 154, 125.

Pisac, ugledni član oksfordskoga sveučilišta, nadovezuje na naslov svoga spisa motto iz istog izvora: »da (Bog) opet sve sjedini u Kristu, što je na nebesima i na zemlji« (Ef. 1, 10).

Ova je »uspostava ili obnova svega« u Kristu po riječima autorovim samo jedan esej ili pokušaj; ujedno je odgovor na teoriju o rasi i krvi. U tom smislu pisac želi, da bogoslovnim načinom dokaže mogućnost spasenja kod neznabožaca.

U uvodu o budućoj bogosloviji M. osvrće se u optimističnom smislu na mnogostruki napredak moderne dogmatike prema tradicionalnom načelu svetog Vincencija Lerinskog. U pozitivnom i biblijskom bogoslovlju otvaraju nam se sve više zlatni rudokopi, koji silno promiču komparativnu znanost religija i direktni dodir naših statičkih dogmi s misijskim problemom te istočnim i protestanskim bogoslovljem, osobito s onim, koje se zaustavlja kod Bellarminovih kontroverzija.

Sam Pijo XI. traži od nas, da produbemo bogoslovlje nesjedinjenih crkava i da privedemo zapadnjake, kako bi se još više okoristili dokumentima istočnih crkava: spisima »Otaca i Naučitelja, liturgijskim tekstovima, saborskim aktima i drugim teološkim vrelima kršćanskoga Istoka«. I nauka o sakramentima kod nesjedinjenih istočnjaka ima se uz druga 24 pitanja redovito obraditi u sjemeništima i na sveučilištima. Koliko bi poseban traktat o Crkvi mogao prosvijetliti istočne kršćane nesamo o nepogrešivosti papinoj, već i o svim drugim pitanjima, što ih vatikanski sabor radi ratnih neprilika nije mogao definirati.

Na novim misijskim sastancima pitanje o vjeri i spasenju neznabožaca ponovno se postavljalo. Autor želi ukratko odgovoriti na to pitanje, da prema teologiji protumači, kako pogani mogu doći do spasenja. U tu je svrhu napose izradio svoju shemu. Pošto je prikazao aktuelno stanje toga pitanja, predlaze svoju dvostruku tezu:

a) Moguće je, da se neznabožac spasi; a mi se oslanjamo na Pavlovu uspostavu svega u Kristu, da dokažemo to kao realnu činjenicu.

b) Treba nam misionarskog rada, da »uspostavimo« socijalnu svetost u svijetu po Crkvi.

Predhodne pojmove »neznabošci« i »isticanje spasenja« tumači pisac na str. 25—40.

Razvijajući svoju tezu ispituje kao bogoslov sredstva spasenja za neznabošce. Najprije ističe, kako se spasenje neznabožaca čini nemogućim prema analogiji s narodima u Starom Zavjetu. Na to nadovezuje svoju 2. propoziciju: Bog ipak hoće spasenje svih ljudi, kako to dokazuju Sv. Pismo i dogmatski razlozi. Prema 3. propoziciji Krist je uspostavljen kao glava svemu stvorenju. I on je tu vlast faktično opet preuzeo utjelovljenjem i smrću svojom. Tu se poređuju plan Božji kod stvorenja i aktuelni historijski plan. 4. propozicija glasi: Spasenje je neznabožaca moguće. Navode se naravna i vrhunaravna sredstva, pa i zapreke i istočni i akuelni grijeh uz pozitivna sredstva (individualna naknada i Kristova naknada za sve). Pri koncu ističe se urgentna potreba misija, širenje vjere da neznabošcima olakšamo i osiguramo spasenje, da se uspostavi kraljevstvo Kristovo i da se ustali sveopća socijalna svetost.

I. P. Bock D. I.

Uredio: Dr. Janko Oberški.

SADRŽAJ:

I. ČLANCI:

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE:

III. RECENZIJE: